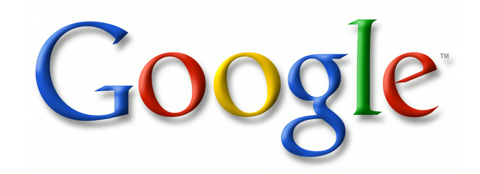
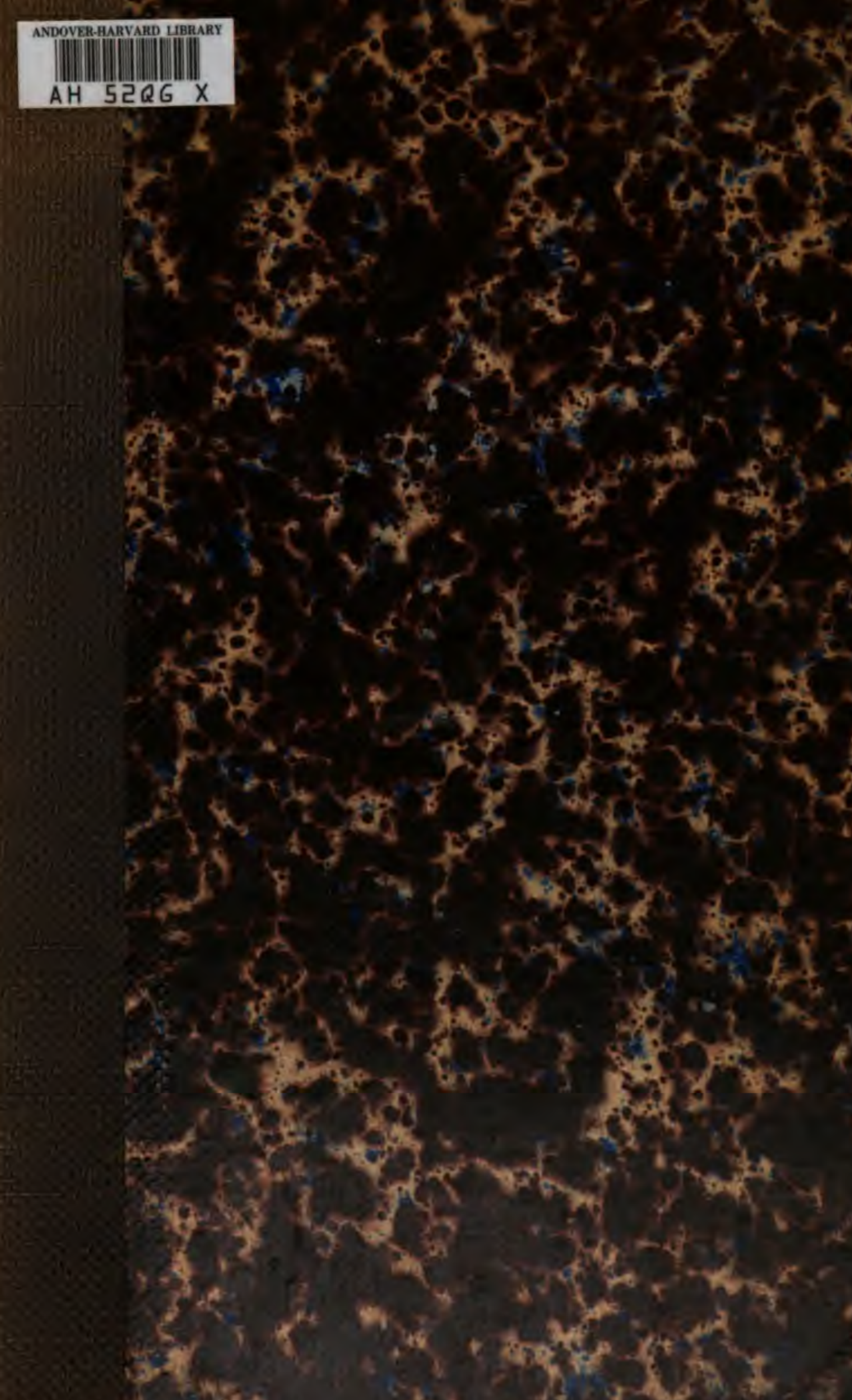



ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 52QG X

.ca

Ezra Abbot

July 14. 1883.

ESSAIS

DE

CRITIQUE RELIGIEUSE

SAINT-DENIS. — TYPOGRAPHIE DE A. MOULIN, SUCC^r DE M. DROUARD.

ESSAIS

DE

CRITIQUE RELIGIEUSE

PAR

ALBERT RÉVILLE

Docteur en théologie, Pasteur de l'Église wallonne de Rotterdam.



PARIS

JOEL CHERBULIEZ, ÉDITEUR

10, RUE DE LA MONNAIE, 10

A GENÈVE, MÊME MAISON

A Rotterdam, chez KRAMERS

1860

PRÉFACE

Ces essais de critique religieuse ont été publiés séparément dans plusieurs journaux ou revues des cinq dernières années. Si je les réunis en un volume, ce n'est pas seulement pour satisfaire au désir, bien naturel à tous ceux qui écrivent dans la presse militante, de fixer au moyen du livre des travaux que le cours fugitif de la publicité périodique vouerait promptement à l'oubli ; c'est aussi dans l'espoir d'apporter mon contingent à un genre nouveau de littérature scientifique, dont il faut seconder, autant que l'on peut, le développement dans la France actuelle. Genre nouveau, ai-je dit, surtout dans notre France, où l'on avait été jusqu'à ces derniers temps d'une singulière indifférence pour la science religieuse. Cela tenait en grande partie à ce que la religion n'occupait plus

guère de place dans notre vie nationale, en partie à des idées inexactes, mais très-généralement répandues, sur la véritable nature des choses religieuses. Les uns ne voulaient pas s'en occuper, les autres n'osaient pas. Peut-être sommes-nous redevables à certains événements de ce que ceux qui eussent bien voulu osent aujourd'hui, et de ce que ceux qui eussent bien osé veulent désormais examiner sérieusement la religion, cette fleur de la vie humaine, sans laquelle tout le reste est sans couleur et comme frappé de mort. Mais il ne faut pas s'attendre, une fois entré dans cette voie, à de simples distractions littéraires. L'éducation religieuse de la très-grande majorité du public est à refaire, et ce sont des études prolongées, souvent contrariantes pour des préjugés enracinés, qui seules pourront suppléer à tout ce qui lui manque. Quand on pense, par exemple, que rien n'est moins connu dans la France du XIXe siècle, que le christianisme pur, tel qu'il est sorti de la pensée même de Jésus-Christ, on ne saurait taxer un tel jugement d'exagération.

Sans doute la religion en elle-même n'est pas chose de savoir et d'intelligence. Les simples adorent aussi bien et souvent mieux que les savants. Mais cette vérité, si souvent alléguée par les esprits indolents ou peureux pour se dispenser des études religieuses, n'empêche pas qu'il y a un état intellectuel où les côtés faibles des religions traditionnelles deviennent des côtés insupportables. Elle n'em-

pêche pas que dans notre siècle, pauvre en génies exceptionnels, mais où l'instruction s'est beaucoup généralisée, ce qu'on appelle la classe éclairée est devenue très-nombreuse; que cette classe éclairée peut toujours moins se complaire dans les doctrines ecclésiastiques; que son éloignement de la religion est une tentation très-dangereuse et un scandale très-pénible pour les simples qui la voient faire; enfin, que la classe éclairée n'est pas une caste, qu'elle passe par d'insensibles degrés dans les classes inférieures, et que c'est surtout par son moyen que le perfectionnement, aussi bien que le pervertissement, filtre jusque dans les rangs les plus humbles de la société. Quel beau jour pour la France que celui où la classe éclairée de notre patrie serait redevenue religieuse, sachant pourquoi elle doit adorer et ce qu'elle doit adorer!

Assurément il n'y a pas la moindre proportion entre un tel miracle et la publication de ce volume. Toute mon ambition serait de prouver à ceux qui le liront que, sur le terrain où je les convie, il y a quelque chose à faire et à apprendre, et aussi que la peine est récompensée par le charme qui s'attache à des études ayant pour objet la vie humaine dans ce qu'elle a de plus mystérieux, de plus auguste et de plus intime. Je serais heureux de penser que j'ai pu çà et là contribuer à faire éclore quelques-uns des germes, encore cachés sous terre, qui feront la moisson future, allumer et entretenir le feu de la recherche

dans quelques âmes où commence déjà la fermentation sacrée, persuader, en un mot, quelques-uns de mes compatriotes de la vérité de cette vieille et profonde parole, que « l'homme ne se nourrit pas seulement de ce qu'il mange. »

Ce qui se présente à nous de prime abord, c'est le conflit moral dans lequel la génération contemporaine est engagée, et qui, sous une multitude de formes différentes, peut se ramener à l'antagonisme de la science et de la religion. Le nombre est grand de ceux qui repoussent l'une au nom de l'autre, ou, du moins, s'il est rare que la préférence accordée à l'un de ces éléments de la vie spirituelle aboutisse à une proscription absolue de l'autre,— parce qu'enfin il est difficile de nier entièrement ce qui répond à un besoin essentiel de la vie, — le terrain concédé à la science par beaucoup d'hommes religieux, et, réciproquement, ce que bien des savants laissent encore à la religion se réduit, des deux côtés, à si peu de chose, que nous pouvons bien affirmer dans sa rigueur l'antagonisme de fait que nous venons de signaler.

On nous pardonnera de consacrer une préface un peu longue à ce sujet d'un intérêt si visible et si pressant.

I

L'antagonisme de la science et de la religion ne peut pas être fondé en droit, puisqu'il en résulterait le déchirement de la nature humaine, qui est essentiellement une. Mais il est facile de comprendre pourquoi il peut être réel en fait et l'être actuellement. D'ailleurs ce sont les mêmes causes qui l'ont déjà produit à différentes époques. Il faut avant tout se faire une idée juste des deux termes pour bien saisir leur rapport.

La religion, dans son sens le plus général, est une faculté naturelle de l'homme, par laquelle il tend à s'unir par son être tout entier, volonté, cœur, imagination, intelligence, à ce qui se révèle à lui comme absolu. — La science est la connaissance progressive des choses et de leurs rapports mutuels.

La religion, puisqu'elle est tendance spontanée, procède par l'intuition; la science, puisqu'elle est recherche méthodique, par la réflexion. La première a surtout besoin d'idéal, la seconde, surtout de réalité. Dans l'une le sentiment prédomine, dans l'autre le raisonnement. Celle-là peut être le partage des enfants, puisqu'elle est intuitive et très-souvent irréfléchie; celle-ci suppose la maturité de l'intelligence. Les grandes transformations et les grands

progrès de la religion se font par des génies exceptionnels qui surgissent dans l'humanité et qui, prononçant à haute et intelligible voix le mot que la multitude bégaye à peine, attirent à eux les esprits par voie d'affinité morale bien plus que par voie de démonstration. Les progrès de la science, au contraire, se réalisent par la comparaison, la méditation, la recherche empirique et pleine de précautions. En d'autres termes, tandis que la science avance par le travail d'esprits exercés qui ne font aucun pas en avant sans se rendre compte de ce qu'ils ont fait et vont faire, la religion se forme grâce aux génies inspirés qui saisissent immédiatement une vérité supérieure, laquelle les domine au point de maîtriser leur parole et leur vie [1]. L'inspiration religieuse n'est autre chose qu'un soulèvement extraordinaire de l'esprit divin inhérent à la nature humaine, et qui, latent ou du moins inégalement comprimé en chacun de nous, perce chez quelques âmes d'élite les entraves de la matière et s'élance vers l'infini pour retomber en pluie

[1] Cette distinction, sans doute, n'est pas absolue. Il y a aussi des génies scientifiques et une sorte d'inspiration dans certaines découvertes, comme celles de Colomb et de Newton dans les temps modernes, ou d'Archimède dans l'antiquité. Mais il n'en est pas moins toujours vrai que le savant ne se rend pas sur-le-champ à l'inspiration de son génie, laquelle reste toujours pour lui et pour les autres à l'état de pure hypothèse, tant que l'expérience ou le calcul ne l'a pas confirmée. Au contraire, le prophète — nous prenons ce mot dans son acception la plus générale — s'abandonne à l'inspiration qui fait luire à ses yeux une évidence radieuse, il n'éprouve aucun besoin de lui faire subir une vérification expérimentale, et l'idée ne lui en viendrait même pas.

fécondante sur l'humanité. Dès lors celle-ci s'élève graduellement vers les révélateurs. Le son qu'ils émirent avec tant de puissance fait vibrer chez elle des cordes correspondantes, et elle puise sa vie dans la vie des prophètes. C'est ici que nous touchons au moment du conflit entre la religion et la science.

Les révélateurs précèdent la foule dans l'intuition des réalités supérieures, dont la conscience rapproche l'homme de l'absolu, mais non dans la connaissance scientifique des choses. Par conséquent la forme ou l'expression qu'ils donnent à leurs révélations participent nécessairement à cette imperfection intellectuelle. Mais comme la génération qui les entoure ne peut pas avoir plus qu'eux la conscience de cette inégalité de la forme comparée à ce qu'elle doit exprimer, il en résulte que pour elle aussi la forme et le fond revêtent un même degré d'évidence. Si, par exemple, le sentiment d'une rémunération future se fait jour dans l'âme humaine, il se passera bien des siècles avant qu'un homme se doute de tout ce qu'il y a d'erroné dans les représentations de ciel solide et d'enfer souterrain qui se sont si longtemps associés chez tous les esprits à cette sainte croyance. On pourrait appliquer la même observation à toutes les doctrines religieuses traditionnelles.

Quelle en est la conséquence? C'est que les époques de progrès scientifique et de réflexion indépendante sont tou-

jours marquées par un détachement réciproque de la pensée éclairée et de la tradition religieuse. Et non-seulement cela, mais encore l'esprit s'est si bien habitué à identifier depuis des siècles le fond et la forme des révélations antérieures, que, révolté par les erreurs de la forme, il rejette le fond avec elle. Rompant avec la tradition religieuse, il se laisse aller à rompre avec la religion elle-même. On dirait que plus il est savant, moins il est religieux. — De leur côté, les masses qui n'ont pas encore le développement intellectuel requis pour sentir ce conflit grandissant entre la science et la tradition, demeurent attachées à celle-ci, l'identifient toujours avec ce qu'elle contient et taxent immédiatement d'irréligion ceux qui la contestent. D'ailleurs, en religion, la tradition est une grande puissance. Comme la vérité religieuse doit être éternelle, le simple d'esprit n'admet pas volontiers que la connaissance de cette vérité puisse être nouvelle ou récente. De même que l'ignorant voit l'infini là où l'homme éclairé ne voit qu'une grandeur imposante ; de même, par exemple, que l'homme primitif put adorer la mer, la montagne, le grand fleuve qui lui semblaient sans bornes, de même une doctrine qui se présente à la masse peu instruite, avec le prestige d'une tradition séculaire, lui fait l'effet d'avoir été admise par tous, partout et toujours. N'est-ce pas là l'éternelle prétention des religions vieillies, quand elles se débattent contre les envahissements d'une religion nou-

velle? Ce besoin de se rattacher à l'antiquité est si fort que les religions nouvelles, à leur tour, trouvent toujours le moyen de s'attribuer des origines antérieures encore à celles de l'édifice qu'elles veulent renverser. L'histoire des religions en offre une foule d'exemples. Plus encore : il faut pouvoir se dire qu'au moment de la lutte, des hommes réellement éclairés, mais en qui les besoins et les sentiments religieux sont très-vifs, fascinés par ce caractère vénérable, religieux, que le temps imprime aux vieilles doctrines comme aux vieilles murailles, considèrent comme un devoir de refouler en eux-mêmes et de proscrire chez les autres les réclamations gênantes de la science libre. Comprenons enfin cette marche naturelle des choses et cessons de nous lancer mutuellement à la tête ces insipides accusations d'orgueil spirituel ou d'hypocrisie qui ne reposent sur rien. La sincérité peut être égale des deux parts.

Je crois avoir décrit, dans ce qui précède, les conditions théoriques de la situation présente.

Parler à la fois de science et de religion, n'est-ce pas pour un grand nombre de nos contemporains parler d'une antinomie profonde? Prétendre les concilier, n'est-ce pas, dans leur idée, ou bien tomber dans une innocente illusion, ou bien tendre un piége aux partisans de l'une des deux puissances dans l'intérêt de l'autre? Non, disent aujourd'hui des milliers de voix, la révélation et la raison, la science et la foi sont aussi opposées que le jour et la

nuit. Elles se saluent poliment dans certaines rencontres, mais c'est là politesse affectée, pure diplomatie. Au fond elles se détestent, chacune espère en secret l'anéantissement de l'autre et même ne se gêne pas pour le lui dire à l'occasion.

Aussi longtemps que l'on confondra la religion avec une tradition religieuse quelconque, ce conflit sera certainement irrémédiable. D'une part, les hommes de religion n'accorderont à la science le droit de vivre qu'à la condition de se soumettre aux décrets de l'autorité qu'ils adoptent, et la science évidemment signerait sa propre déchéance et son arrêt de mort, si elle acceptait un pareil traité de paix. Quelque dorée que soit une cage, les ailes sont complétement inutiles à l'oiseau qu'on y enferme. D'autre part, les hommes de science ne verront tout au plus dans la religion ainsi comprise qu'un moyen de moralisation des classes inférieures. Elle devra, dans leur pensée, se retirer peu à peu, à mesure que, les lumières augmentant, les masses pourront substituer à leurs croyances traditionnelles des principes abstraits et des règles logiques de conduite. Et ils sont surpris de ce que la religion ne peut pas accepter ce rôle inférieur que leur dédain consent à lui laisser provisoirement! Ils ne voient pas que la religion doit régner ou mourir!

Que faire? Car enfin l'homme est naturellement un être religieux et la privation de religion est toujours pour lui

accompagnée de souffrance morale. Le christianisme veut être — et il est selon nous, — la religion définitive et parfaite. Il faut ranger parmi les rêves, et même parmi les plus creux, l'idée que jamais une religion nouvelle pourra sortir de la philosophie. De l'autre côté, l'homme peut, veut et doit savoir. Il a une raison, c'est pour s'en servir. Il a une conscience, c'est pour ne l'engager qu'à bon escient. Il se sent responsable, c'est donc un devoir pour lui de ne souscrire que ce qui lui paraît valable. Dans la vie spirituelle, comme dans la vie ordinaire, c'est toujours une faute de signer sans avoir lu.

Certaines personnes se piquant d'idées larges, lorsque ce qu'elles ont de plus large serait peut-être la conscience, ont imaginé un moyen très-simple de se tirer d'affaire. Elles partagent leur cerveau en deux compartiments, logent dans l'un la tradition religieuse, dans l'autre la science moderne, et tirent tour à tour des deux réservoirs ce qui convient à la circonstance de l'heure et du lieu où elles se trouvent. Elles font comme un certain abbé italien dont j'ai lu quelque part la curieuse histoire. C'était un érudit personnage, qui avait disposé dans sa maison deux cabinets d'études. Dans l'un se trouvait rassemblée la collection la plus orthodoxe de livres qui se puisse concevoir. On n'y voyait que Pères de l'Église, écrivains canonistes, recueils de décrets pontificaux, actes des conciles, annalistes comme Baronius, controversistes comme Bel-

larmin, politiques comme Donoso Cortès, etc. Dans l'autre, tous les libres penseurs, de Platon à Voltaire et à Kant, un choix excellent de littérature et d'œuvres scientifiques présentaient l'arsenal au grand complet de la raison indépendante. Notre abbé, qui remplissait certaines fonctions canoniques auprès de la cour de Rome, était aussi membre ou correspondant de plusieurs académies profanes. Avait-il à rédiger un mémoire, une consultation, un écrit quelconque du ressort de sa charge ecclésiastique? Il s'enfermait dans le cabinet catholique, apostolique et romain, et alors sa plume, inspirée par l'atmosphère locale, traçait des lignes d'une orthodoxie immaculée. Cela fait, il passait dans l'autre cabinet et là se livrait à des travaux littéraires ou scientifiques dont les hardiesses libérales faisaient les délices des corporations savantes qui le comptaient dans leur sein. Quand vous veniez le consulter, il vous demandait dans le corridor ce qui vous amenait et vous faisait entrer à droite ou à gauche selon la nature de la consultation demandée, et même si les questions qu'on lui posait séance tenante étaient de différente nature, il vous priait, avant de répondre, de passer dans le cabinet correspondant à la question demandée. Il faut avouer que c'était là du dilettantisme raffiné. Mais était-ce aussi moral qu'original?

C'est que la question n'est pas seulement de savoir si l'on peut se tirer d'affaire. Savants et ignorants, nous avons

tous un même et souverain tribunal, auquel toute science et toute foi doivent se soumettre, la conscience. Hé bien ! devant la conscience, ce partage de l'âme est criminel. Le même homme dit oui et non successivement sur les mêmes choses. Il ne peut faire autrement que de mentir aux uns quand il parle aux autres. Sa morale est celle de la chauve-souris de La Fontaine :

> Je suis oiseau : voyez mes ailes.
> Je suis souris : vivent les rats !

Le fabuliste en a fait le type du sage. Tant pis pour son jugement, s'il a parlé sérieusement : en tout cas, ce sage-là n'est pas un honnête homme. En réalité, il n'est ni religieux ni savant. S'il avait le feu sacré de la foi ou de la science, il ne pourrait souffrir un tel partage et se donnerait tout entier à l'une ou à l'autre.

Je sais bien que l'on érige quelquefois à la hauteur d'une théorie philosophique ce dualisme de fait entre la religion et la science. A entendre quelques écrivains, la contradiction existe et doit exister. En chercher la conciliation est impossible et inutile, parce que ce serait nier ce qui doit être. Il peut fort bien se faire qu'une chose vraie scientifiquement soit fausse en religion, et réciproquement. Que répondre à cela, si ce n'est que, même en admettant ce point de vue qui devient aisément ridicule dès qu'on veut l'appliquer, l'état d'esprit qu'il suppose est intolé-

rable pour ceux qui prennent et la religion, et la science, ou seulement l'une des deux au sérieux? A présent, il va sans dire que nous ne confondons pas avec ce dualisme théorique le dualisme involontaire dans lequel se trouvent engagés ceux qui sentent le douloureux conflit de ces deux tendances de notre nature et ne savent pas encore comment les concilier. C'est à ceux-ci surtout que nous nous adressons avec l'espoir de leur indiquer la vraie solution du problème.

D'autres encore comprennent tout différemment la position elle-même des deux puissances rivales, et c'est parmi les hommes religieux que nous trouvons cette nouvelle catégorie. Pour eux les doctrines religieuses traditionnelles sont avant tout et absolument vraies. Maintenant la science et la philosophie les contredisent sur certains points. Hé bien! la science et la philosophie ont tort. Qu'elles poussent plus loin leurs recherches, qu'elles étudient mieux et plus impartialement la nature, l'homme et l'histoire, et très-certainement elles finiront par rendre hommage aux vérités qu'elles ont niées. Déjà même, s'écrient-ils, la religion a pu tirer parti de certaines découvertes et enregistrer plusieurs aveux de la sagesse mondaine. La fière païenne a dû plus d'une fois déjà venir à résipiscence.

Ce point de vue a son côté vrai. Il n'est pas un savant digne de ce nom qui ne reconnaisse aujourd'hui qu'au XVIII[e] siècle surtout, la science a dirigé contre les traditions

religieuses des objections qui prouvaient tout simplement qu'elle était encore peu avancée. Mais, depuis, il s'est trouvé des esprits ardents à recueillir les démentis qu'elle était forcée de s'adresser à elle-même, et qui ont cru que la science allait redevenir orthodoxe. Il existe une littérature assez nombreuse, surtout en Angleterre, où l'on s'ingénie à retrouver dans la Bible toutes nos sciences modernes. Les uns découvrent notre géologie dans le premier chapitre de la Genèse. D'autres, à grand renfort d'érudition ethnographique et physiologique, veulent prouver que le genre humain descend nécessairement d'un seul couple. Le déluge universel, la confusion des langues, les miracles de l'Exode sont l'objet de véritables démonstrations. L'authenticité, telle que la tradition la suppose, des livres de la Bible, est défendue *à priori* avec un zèle et une naïveté vraiment dignes de résultats meilleurs. On ne se fait pas d'idée de l'arbitraire, de la violence des procédés en vogue dans cette littérature spéciale. Il est évident que les incrédules, s'il y en a, qui ont été ramenés à la religion par de pareilles apologies, éprouvaient antérieurement des besoins religieux très-vifs et ne demandaient qu'à se rendre. Un livre de cette catégorie, assez répandu en France, est celui du cardinal Wiseman sur les *Rapports de la science et de la religion*. Les théologiens pourront juger de la valeur logique de pareilles démonstrations qui, sur le terrain des sciences profanes, leur ont peut-être paru séduisantes, en

lisant la dernière partie du livre où l'écrivain prend à tâche de prouver qu'une autre science moderne, la critique sacrée, a merveilleusement confirmé la supériorité du texte de la Vulgate! Le fait est qu'un lecteur ordinaire pourrait très-bien s'y laisser prendre. Que l'on juge donc de la force réelle de l'argumentation empruntée, sur d'autres questions, aux développements de la géologie et des sciences historiques! Mais ce qui me dépasse bien plus encore, c'est l'assurance avec laquelle ces défenseurs de la foi s'appuient sur la science. Comment donc ne reconnaissent-ils pas, par cela même, que, dans le cas toujours possible où cette science invoquée par eux condamnerait définitivement la tradition, ils se sont ôtés par leur apologie le droit d'en appeler de cet arrêt? Car de deux choses l'une, ou bien la science indépendante est sans droit contre la tradition, et alors pourquoi se faire une arme de ses résultats? ou bien cette tradition peut recevoir de la science un coup mortel, et voici la foi des simples qui dépend de l'avenir de cette science, laquelle, quoi qu'on en dise, est devenue généralement plus religieuse, mais nullement plus orthodoxe. Qu'on ne s'y méprenne pas. Se servir des sciences pour en faire des cariatides supportant le sanctuaire, c'est avouer implicitement que si elles allaient refuser leurs services, le sanctuaire s'écroulerait sur les adorateurs. Du reste, ces livres eux-mêmes supposent une singulière transformation dans les idées. On ne peut s'empêcher de

soupçonner leurs auteurs de croire en réalité plus à la science qu'à la tradition. Tandis qu'autrefois on eût traduit la science à la barre de la Bible et de l'Église, c'est aujourd'hui la Bible et l'Église qui se trouvent bien heureuses, qui doivent s'estimer très-flattées de ne pas être trop contraires à la science. En vérité, voici une religion bien assurée. Le touriste anglais, qui rapporte sur son *travel book* un inscription copiée dans les ruines de l'Égypte ou de la Haute-Asie, est capable d'ébranler ma foi. Le nouveau puits artésien que l'on creuse sentira peut-être l'hérésie. Un Astec quelconque peut démolir la révélation.

La situation sera-t-elle meilleure pour les doctrines d'un caractère plutôt métaphysique, telles que la Trinité, l'Incarnation, la chute originelle? Il n'a pas manqué dans notre siècle, surtout en Allemagne, d'écrivains religieux qui ont tâché de les concilier avec la raison moderne, au moyen de *constructions* spéculatives, toujours à refaire, parce qu'elles s'effondrent régulièrement sur l'honnête intention qui les a dictées. L'histoire de la formation de ces doctrines leur a ôté le prestige qu'elles devaient à l'idée de leur connexion nécessaire avec le christianisme. Dès lors la contradiction absolue qu'elles renferment est devenue sensible, même à des esprits très-religieux. Aussi est-il bien naturel de ne pas s'abandonner sans défiance à ces démonstrations soi-disant philosophiques, où le point d'ar-

rivée étant indiqué d'avance, il y a toujours lieu de craindre que le chemin qu'on vous fait suivre ne soit direct et uni qu'en apparence. L'expérience des dernières années a assez prouvé combien une telle défiance était fondée. Qui ne se rappelle les illusions qu'engendra l'hégélianisme sous sa forme première? Il eût signé toutes les anciennes confessions de foi sans le moindre scrupule! Le malheur voulut qu'il légitima bientôt, avec plus d'évidence encore, les impiétés les plus effrayantes. Et puis, revient la même difficulté que tout à l'heure. La religion dépend-elle de votre dextérité à manier les abstractions métaphysiques? Et s'il arrivait qu'aucun artifice de spéculation transcendante ne parvînt à gazer les contradictions palpables des dogmes traditionnels, qui me répond que demain un logicien plus habile encore ne soufflera pas sur les toiles d'araignée que vous avez si laborieusement tissées pour y suspendre de si lourds fardeaux ?

On a d'autant plus lieu de le craindre que ceux mêmes qui se sont livrés à ce travail de restauration n'ont pu s'empêcher d'être beaucoup plus modernes qu'ils ne voulaient. C'est bien moins le sens des vieux dogmes qu'ils conservent que leurs formules, et ils ne cessent de verser dans les vieilles outres un vin nouveau qui les fait éclater de toutes parts. Que de temps et de travail ont été dépensés en pure perte à ce travail ingrat! Et à quoi bon? L'expérience du passé n'aurait-elle pas dû nous apprendre à

tous qu'il n'est pas possible d'éviter les déchirures en cousant le drap neuf au drap vieux? A quoi servit au paganisme expirant l'interprétation platonicienne des grands mystiques d'Alexandrie?

Le dualisme de la religion et de la science est un fait actuel, on ne peut pas le nier, et un fait qui ne doit pas être; car il déchire l'homme dans les parties les plus essentielles et les plus nobles de son être. Puisqu'il ne doit pas être, il faut qu'il y ait un remède, et ceux qui croient le posséder doivent en faire part aux autres.

Or, je crois que le chemin de la conciliation est unique, mais sûr. Ce chemin, c'est l'histoire.

II

En véritable enfant de notre siècle soupçonneux, nous prendrons pied sur le terrain positif de l'expérience. Mais nous ne voulons pas nous condamner à fermer les yeux aux évidences qu'elle fournit à notre observation. Tant pis pour la spéculation, si elle est impuissante à les encadrer convenablement dans un système; tant pis pour l'empirisme, s'il ne veut pas voir ce qui s'impose.

Or, les choses, — et je dis *les choses* dans le sens le plus indéterminé de ce mot, — nous imposent une vérité primordiale, antérieure à toute science et à toute croyance,

ou, pour mieux dire, une vérité qui est à la fois scientifique et religieuse : LES CHOSES SONT EN RAPPORT MUTUEL. Elles se montrent à nous comme univers, comme *cosmos*. Les faits de détail que le bon sens vulgaire pourrait objecter ne sont que des contradictions apparentes, puisqu'il suffit de réfléchir pour voir qu'il n'y a pas de destruction réelle ni rien de réellement anormal dans le monde [1]. D'ailleurs il est facile de concevoir que le monde n'existe que moyennant cette harmonie générale des choses liées entre elles par des rapports réciproques.

Les choses sont donc les unes pour les autres. Elles se conditionnent et se supposent mutuellement ; elles tendent réciproquement les unes vers les autres. C'est là le fait universel sur lequel la philosophie a construit sa théorie, plus raillée que réfutée, des causes finales, et la meilleure métaphysique de nos jours est, selon moi, celle qui part de cette évidence première pour en déduire une conception logique de Dieu, du monde et de l'homme [2]. Mais, encore une fois, je ne veux pas faire de métaphysique. La seule conséquence à tirer en ce moment de cette vérité, c'est que tout sujet déterminé exige un déterminateur,

[1] Le péché lui-même n'est pas anormal, en ce sens qu'il est soumis, comme tout le reste, à des lois constantes, et qu'il trouve inévitablement dans la douleur une barrière qui l'empêche de dépasser certaines limites.

[2] Je veux parler de l'école métaphysique allemande dont M. J.-A. Fichte qu'il faut bien distinguer de son homonyme du commencement du siècle) est le représentant le plus distingué, et l'ouvrage intitulé *Die speculative Theologie*, le manifeste le plus remarquable.

toute tendance suppose une attraction, tout effort implique un but, et l'on peut retourner chacune de ces propositions. Ainsi, dire que la pierre non suspendue en l'air tend vers la terre, ou que la terre attire la pierre non suspendue en l'air, — que notre œil est organisé de manière à recevoir l'impression de la lumière, ou que la nature de la lumière est telle qu'elle fait impression sur notre œil, — qu'un courant électrique est absorbé dans le sol, ou que le sol est en état d'absorber un courant électrique, — que les feuilles aspirent l'acide carbonique de l'air, ou que ce gaz est propre par sa nature et sa présence dans l'air à pénétrer le tissu des feuilles, etc., etc., — c'est énoncer une série de tautologies, d'identités, une série que l'on peut prolonger à l'infini, mais dont l'apparence presque niaise tient uniquement à la grande évidence dont elles ne sont que les applications multiples. L'homme ne peut pas se soustraire à cette vérité. Quand elle n'est pas réfléchie dans son intelligence, elle parle instinctivement en lui-même. C'est le sentiment du rapport nécessaire des choses qui est à la base de toute science. Comment l'homme aurait-il eu l'idée d'aller du connu à l'inconnu, du phénomène immédiat à sa cause cachée, de la concomitance constante de deux faits à leur raison commune, s'il n'avait pas été inspiré par cette conviction fondamentale ? La tendance de l'homme à savoir, correspondant à la réalité de la science, n'est elle-même que l'un de ces innombra-

bles faits de réciprocité qui rentrent dans la loi universelle que nous avons énoncée. Mais aussi c'est le sentiment de la même vérité qui est à la base de toute religion positive. Comment la vue des objets naturels aurait-elle éveillé le sens religieux de l'homme, s'il n'avait pas remarqué ou cru remarquer de l'harmonie dans les objets de son adoration, et un rapport quelconque entre lui et ces objets? C'est pourquoi nous avons dit que cette évidence est à la fois scientifique et religieuse. La science et la religion se rencontrent certainement dans ce démenti absolu infligé à l'idée du chaos.

C'est surtout la forme déterminée que revêt la loi générale du rapport réciproque des choses quand nous disons : *Pas de tendance sans attraction*, que nous prenons pour thème de ce qui va suivre. Il est donc aussi impossible, disons-nous, de concevoir une tendance sans attraction ou un effort sans but, que de se représenter un fleuve qui ne coulerait pas vers une mer ou un lac, ou que d'imaginer une affinité entre deux substances, qui serait uniquement inhérente à l'une d'elles, ou que de supposer un fœtus ayant des poumons pour organe respiratoire, et qui ne serait pas destiné à vivre dans l'atmosphère.

C'est pourquoi, pour connaître la vraie destinée d'un être quelconque, il faut en étudier les tendances fondamentales et ce que l'on pourrait appeler ses *promesses*. Si

la paléontologie a raison de déduire la nature et le genre des fossiles de la structure particulière de leur squelette ; si elle est en droit d'affirmer un état calorique bien différent de l'état actuel, en se fondant sur le rapport qui a toujours dû exister entre la faune et la flore d'une époque et d'un lieu, d'un côté, et la température, de l'autre ; si l'astronome est autorisé à conclure des déviations d'un astre hors de son orbite normale à l'existence certaine d'un corps céleste qui erre quelque part dans l'immensité inconnue ; si le physiologiste a raison de croire qu'un organe, comme la rate, dont on ne peut encore que conjecturer la fonction, en a certainement une et remplit son office particulier parmi les glandes vasculaires du corps ; si l'instinct animal est une force toujours sûre d'elle-même et ne se trompant jamais à l'état naturel, c'est que tout être suppose l'existence de ce à quoi il tend,—et l'homme ne peut pas faire exception.

C'est ici que le rôle immense de l'histoire, comme révélatrice de la destinée de l'homme, apparaît dans tout son jour.

Pour connaître l'homme, il est évident qu'il ne faut pas se borner à l'étude d'un individu, ni même d'un peuple ou d'une race. Il faut étudier la nature humaine en soi, telle qu'elle se trouve plus ou moins développée chez tous les individus qui composent l'humanité. Autrement on risque de prendre pour caractériser *l'homme* ce qui

ne doit être attribué qu'à *un* homme, et d'élever un fait accidentel à la hauteur d'une loi générale. Il est vrai que plusieurs éléments constitutifs de la nature humaine, et même les plus nobles sont de ce nombre, ne sont le partage, dans leur épanouissement complet, que d'une minorité, le sentiment du beau dans l'art, par exemple. Mais encore faut-il qu'on puisse en retrouver les germes, la capacité virtuelle dans le genre humain tout entier. En un mot, on ne peut connaître l'homme qu'en connaissant l'humanité.

Ce qui revient à dire que l'histoire seule nous fait connaître l'homme.

Hé bien ! pour en venir sur-le-champ au sujet spécial de nos recherches, le témoignage de l'histoire quant à la nature spirituelle de l'homme est décisif. L'homme est un être religieux. La religion, dans le sens de la définition que nous avons donnée, fait partie intégrante de la nature humaine. Très-développée chez les uns, presque imperceptible chez les autres, s'élevant ou se dégradant avec l'esprit lui-même dont elle émane, elle se dégage universellement de la conscience humaine depuis que la conscience humaine existe. Comme l'a dit un éminent écrivain : l'espèce est religieuse. Et notons bien qu'il ne s'agit pas seulement d'une sensation plus ou moins vague, fugitive, causée par l'apparition réelle ou non de l'absolu ; il s'agit d'une tendance positive, impérieuse, modifiant pro-

fondément le cours des événements, que dis-je? le déterminant avec une puissance à laquelle rien ne résiste à la longue, attestant sa force par des actes, des coutumes, des monuments, imprimant son cachet à l'art, à la politique, à la pensée, à la vie de chaque jour. Il s'agit d'une tendance à laquelle l'homme s'abandonne en lui soumettant tout le reste. En un mot, l'homme n'est pas seulement passif, en tant que religieux, il est aussi actif, et c'est trop peu de dire seulement qu'il est un être religieux. Puisqu'il fait effort, puisqu'il tend volontairement vers l'absolu, il faut dire que l'homme est un être adorant.

D'où il faut conclure immédiatement qu'il existe un être adorable.

Qu'on m'entende bien. Je ne prétends pas arguer de faux les preuves ordinairement employées pour démontrer l'existence de Dieu. Je crois même que l'on est parfaitement en droit d'en avancer quelques-unes, celle surtout que la métaphysique expérimentale, dont j'ai parlé plus haut, a développée en s'appuyant sur la finalité de l'univers. Je ne veux non plus décourager personne, et, pour ma part, je n'ai pas du tout renoncé à la recherche purement philosophique des vérités supérieures. Mais je m'interdis à dessein un champ sur lequel aujourd'hui les plus profonds dissentiments partagent les esprits sérieux. Je ne veux pas me priver d'un avantage immense que je dois au terrain que j'ai adopté. Si je déroule une métaphysique,

je suis obligé de repousser logiquement toutes les difficultés qu'on opposera, au nom de la logique abstraite, à l'idée de Dieu, que j'aurai acquise de cette manière. Proposer un système de métaphysique est d'une ambition dont la seule pensée m'épouvante, et, l'avouerai-je, après m'être donné bien de la peine à chercher la vérité absolue par cette voie pénible, mais si attirante pour ceux qui ont foi dans la puissance de l'esprit humain, j'en suis venu à admirer les métaphysiciens convaincus de la pleine réalité de leur système. Au contraire, du point de vue historique, j'ai le droit de répondre tout simplement : « J'ignore », quand on me demande comment je concilie les idées qu'il faut nécessairement se former d'un être adorable avec certaines difficultés logiques dont la philosophie religieuse ne me paraît pas encore avoir trouvé une solution de tous points satisfaisante. C'est absolument de la même manière que toute science expérimentale arrive finalement à un mystère, dont l'aveu n'autorise personne à contester les résultats positifs obtenus auparavant.

Je ferai une application directe de cette manière de voir à l'une des questions philosophiques et religieuses les plus débattues aujourd'hui, celle du panthéisme. J'entends par panthéisme toute idée de Dieu qui nie la conscience et par conséquent la personnalité divines, afin d'identifier Dieu et l'unité du monde. Le panthéisme doit son attrait sur les âmes poétiques et religieuses à ce qu'il rend la pré-

sence universelle de Dieu sensible à l'âme, au lieu de le reléguer, comme le déisme et même comme certain théisme qui ne sait pas combien il est déiste, dans l'éloignement infini. Tant que le panthéisme insiste sur l'immanence de Dieu dans le monde, je suis très-volontiers de son avis. Cela est certain : un Dieu séparé du monde est un être à côté d'un autre et n'est pas absolu ; un monde, un être quelconque, séparé de Dieu, de la cause absolue, est un véritable non-sens, et jusqu'à présent le sentiment religieux, bien loin de s'insurger, se complaît dans cette idée de Dieu contenant en lui la vie, le mouvement et l'être. Mais quand, poussant plus loin, s'appuyant sur une incompatibilité prétendue entre la conscience de soi et l'être absolu, affirmant que le monde limite Dieu s'il en est distinct, le panthéisme ne voit plus dans l'être absolu que l'unité inconsciente et impersonnelle des choses, je me sépare nettement de lui. Car son Dieu n'est plus adorable. Est-ce que moi, être personnel, doué de conscience et de réflexion, je puis adorer un être aveugle qui, quelque infini qu'il soit, m'est inférieur par cela même? Est-ce qu'un idéal impersonnel peut être mon idéal? Si j'étais un madrépore ou un oursin, cela pourrait être ; mais lorsque j'adore, moi, il faut qu'il y ait un être à qui je puisse dire *toi*. La personnalité de Dieu est un élément tellement essentiel de la religion que l'histoire des religions se compose, à vraiment dire, des *personnifications* des objets que l'homme

a successivement adorés. A partir du moment où, plus éclairé, il n'a plus vu que des choses là où il voyait auparavant des personnes, il a cessé de les adorer et est allé porter son culte ailleurs. On peut remarquer aussi que les panthéistes religieux ne peuvent s'empêcher de personnifier Dieu dès qu'ils veulent donner une certaine vivacité à leurs sentiments religieux. Je reviens donc, plein de confiance dans la nature, au témoignage de la nature humaine, et puisqu'il est un être adorable, je ne cesserai de lui attribuer ce qui seul le rend adorable, tout en avouant que nous courons toujours risque de rabaisser l'Être infini en lui appliquant des notions que nous sommes bien forcés d'emprunter à notre nature finie. Mais cet aveu ne me trouble guère. Car si ces notions ne sont pas d'une rigoureuse exactitude, c'est qu'elles sont au-dessous et non pas au-dessus de la réalité.

Du reste que le panthéisme ne se glorifie pas tant de sa valeur logique. Il est une puissance du temps présent, parce qu'il réagit contre le déisme déplorable que nous a légué le XVIIIe siècle et qu'il combat victorieusement ce dogme faux, devenu en quelque sorte traditionnel. Si jamais c'était au panthéisme de le devenir à son tour, il verrait, que si, comme il s'en vante, la logique mène à lui, la logique aussi en ramène. Quand il n'y aurait que le témoignage de la conscience morale pour s'en détacher, cela suffirait. Car, en bonne logique, ce témoignage cons-

titue la plus invincible des prémisses, et une prémisse dont la conséquence immédiate est palpable.

Nous pouvons aussi appliquer notre point de vue historique à la seconde exigence de la religion, l'immortalité personnelle. Si l'homme est un être religieux, adorant l'être adorable, il tend à l'infini. Son but est donc de telle sorte que, toujours attiré par lui, il ne l'atteint jamais complétement. Il y a en lui quelque chose qui se distingue essentiellement de sa nature corporelle animale, laquelle non-seulement ne tend pas à l'infini, mais, pourrions-nous dire, aurait tort d'y tendre, puisque sa durée est visiblement et nécessairement limitée. A un certain degré du développement humain, la religion et l'immortalité de l'homme se supposent et se soutiennent mutuellement. Si mon individualité doit s'anéantir, je ne suis qu'un être transitoire, j'ai tort de poursuivre un but que les conditions essentielles de mon être m'interdisent. Autant ordonner à un être terrestre de se mettre par ses bonds hors de l'attraction du globe. La projection que je dirigeais, obéissant à ma loi intérieure, vers l'espace illimité, je dois immédiatement la ramener en courbe, et en courbe très-arquée, à la surface de la terre, et alors ma nature est menteuse. D'un côté elle tend à l'infini, de l'autre elle ne peut dépasser une étroite limite. Eh bien! la nature n'est jamais menteuse. La vie religieuse, qui se rencontre ici avec la vie morale, exige à chaque instant que

je sois supérieur aux impulsions de ma nature charnelle. Il peut même se faire qu'elle en exige le sacrifice complet; l'histoire nous apprend que l'homme a souvent fait à son Dieu le sacrifice de sa vie corporelle, et c'est alors surtout que l'homme s'est montré homme, réalisant l'idéal de la nature humaine. N'est-ce pas la preuve de fait que la vie religieuse, et par conséquent la vie consciente, se prolonge au delà du corps? Est-ce que toute vie n'a pas pour première tendance, pour axiôme fondamental, de s'affirmer elle-même aux dépens des règnes inférieurs, pour premier instinct de se conserver et de repousser ce qui lui est contraire? Serait-ce s'affirmer que se détruire?

J'ai parlé d'un certain degré du développement humain. En effet l'histoire nous apprend que la croyance en l'immortalité personnelle n'est pas aussi ancienne que la religion. Cette croyance s'est formée insensiblement, à des dates différentes selon les peuples et les races. Elle a exigé, avant de faire partie de la confession de foi du genre humain, le sentiment distinct de l'individualité qui n'était pas très-clair aux premiers temps de notre race, et de plus une notion de la destinée morale, une conscience de la valeur de l'homme à laquelle la pensée enfantine de la première humanité n'était pas accessible. Il a fallu que l'homme sentît qu'il n'était pas fini, qu'il n'avait pas donné tout ce qu'il promettait avant la mort du corps. Il a fallu que l'esprit humain se fût en partie débarrassé des entraves de la

matière et que la vie humaine fût devenue quelque peu spirituelle. Cela est si certain que les premiers rudiments de la notion de l'immortalité personnelle dans des populations qui n'en avaient pas encore l'idée nette, consistèrent dans la croyance que certains hommes d'élite avaient échappé à la mort. Les *héros* chez les Grecs, Hénoch, Moïse, Élie chez les Hébreux, peuvent nous servir d'exemples. La nature humaine avait déployé en eux son énergie d'une manière exceptionnelle, et le peuple sentit qu'une telle nature avait dû vaincre la mort. Ce qui aussi est remarquable, c'est que, antérieurement à l'apparition de cette croyance, il y avait ignorance plutôt que négation, et en réalité l'homme n'a jamais cru à son anéantissement absolu. La porte est toujours restée ouverte sur la possibilité d'une autre vie. L'homme primitif se faisait de l'état d'outre-tombe une vague idée de sommeil, et l'on dirait qu'à mesure que la conscience de sa destinée supérieure s'est éveillée en lui, il a réveillé ses morts. Du reste, plus l'histoire étend le champ de ses conquêtes, plus elle donne de corps à cette idée qui d'abord ne semblait qu'un jeu d'esprit, savoir qu'il y a un parallélisme étroit entre le développement de l'espèce humaine et celui de l'individu. Qu'on observe les petits enfants, leurs procédés, leurs intuitions, leurs instincts, leur langage, et l'on surprendra la plus étonnante ressemblance avec ce que nous pouvons savoir

de l'humanité anté-historique. Et de même que, dans la vie de l'enfant, certaines révélations de l'avenir, certains pressentiments de sa destinée d'homme se font jour dans son âme; comme l'adolescent, qui sent ses forces grandir, échange peu à peu les timidités et les peurs du premier âge contre la hardiesse et la fermeté qui conviennent à la virilité, et se rend un compte plus clair de la vie qui l'attend; comme la vierge innocente trouve dans le sentiment nouveau de la pudeur l'indice d'un monde nouveau qu'elle ne saurait définir et dont la prévision s'empare pourtant de son cœur ému, de même on peut dire que l'homme a découvert un jour qu'il était immortel [1].

[1] On objecte parfois aujourd'hui à ce *consensus gentium* en faveur de l'immortalité personnelle le dogme bouddhiste de la Nirwana. Bouddha promet l'anéantissement comme suprême récompense à ses élus, prétend leur indiquer le moyen d'y parvenir, et le bouddhisme est devenu la religion de la moitié du monde. Je trouve que l'on devrait en tirer une conclusion tout opposée. Il suffit, pour s'en convaincre, de savoir à quelles conditions le bouddhisme promet l'anéantissement total de l'individualité. Des milliers d'années, des centaines de ciels à parcourir, d'effroyables renoncements y suffisent à peine. Tant l'homme croit difficilement à la possibilité de son anéantissement! Le bouddhisme enseigne en définitive que l'homme n'a qu'à se laisser aller à sa loi naturelle pour toujours exister. D'ailleurs, il ne faut pas oublier que le bouddhisme, progrès moral sur le brahmanisme, n'est pas du tout un progrès dans l'idée religieuse. Le bouddhisme est l'homme dégoûté de la nature, comme le brahmanisme était l'homme enivré de cette même nature. Ce qui manque à l'un et à l'autre, c'est l'esprit se dégageant victorieux de la nature et la conciliant avec lui en la faisant sa servante. Le bouddhisme est une religion de races vieillies et décrépites qui n'espèrent plus dans l'avenir. Enfin il serait très-faux de se représenter le bouddhisme pur comme la religion réelle des peuples

Depuis lors, la religion et la croyance à l'immortalité ont grandi ensemble, l'une profitant toujours des progrès de l'autre, comme il était juste, puisque toutes deux se nourrissent d'une séve commune. Cette grande révélation de l'histoire, *la tendance naturelle de l'homme vers l'infini*, cette tendance qui affirme en même temps l'existence d'un infini qui attire l'homme, est plus puissante que toute démonstration pour quiconque est accessible à l'idée de l'univers.

III

Le témoignage de l'histoire est-il épuisé? C'est déjà beaucoup sans doute d'y trouver un Dieu adorable et une vie personnelle allant à l'infini. Mais nous n'avons encore, en quelque sorte, qu'une religion théorique, et nous savons que la tendance religieuse de l'esprit humain ne se contente pas d'une aspiration passive, instinctive vers l'infini. L'homme a besoin, non-seulement de sentir, mais aussi de vivre religieusement. Il lui faut une religion pra-

bouddhistes. Aucune religion, sans en excepter le christianisme, n'est devenue plus méconnaissable dans ses diverses branches, et les peuples bouddhistes n'en professent réellement pas la vraie doctrine. Ainsi les voyageurs rapportent que les populations de l'Indo-Chine se représentent la Nirwana comme un état de repos absolu, dans lequel on a du riz tant qu'on veut sans avoir besoin de travailler pour se le procurer.

tique, imprimant son cachet sur sa vie qu'elle doit idéaliser, mais qu'elle n'idéalise qu'en la pénétrant et en s'incarnant en elle. Nous avons des formes, un cadre. Comment les remplir?

Ici encore l'histoire est révélatrice. En nous apprenant ce qu'est l'homme, elle nous apprend comment il doit vivre religieusement.

Il n'est personne qui, étudiant sérieusement l'histoire, puisse en tirer l'idée que l'humanité n'est qu'un agrégat d'individus. L'histoire n'est ni nominaliste, ni réaliste, mais elle atteste que l'espèce agit sur l'individu et l'individu sur l'espèce. C'est à la philosophie de nous expliquer, si elle peut, le grand mystère des rapports réciproques du particulier et du général. L'histoire ne doit que constater et reproduire le fait.

Or, le fait est que chacun de nous n'est ce qu'il est que parce qu'il représente une résultante de forces humaines antérieures à lui et échappant absolument à son libre arbitre. La solidarité du genre humain est un fait visible et qui le deviendra toujours plus. Si nous retranchons de notre développement individuel ce que nous devons à notre éducation et à l'éducation de nos éducateurs, que nous reste-t-il? Sciences, arts, état politique, vie matérielle, goûts, tendances, jusqu'au tempérament, tout cela constitue en chacun de nous en majeure partie un legs des ancêtres. Dans la grande histoire, les races paraissent bien plus

réelles que les individus, et de même qu'aux yeux d'un Européen qui débarque dans la Malaisie ou en Chine, tous les indigènes semblent avoir le même visage, parce que leur type général le frappe bien avant qu'il puisse remarquer les différences individuelles, de même, sur les hauteurs de l'histoire, lorsque l'on considère en grand les mouvements de l'humanité, celle-ci se ramène à un petit nombre d'individus collectifs, lesquels finissent même par se réduire à un seul qui va où Dieu le mène.

C'est que l'humanité réalise un plan. Quelle est sa destinée sur la terre? Il serait peut-être bien présomptueux de le dire encore. Mais ce que nous savons, c'est que le chaos n'existe pas là plus qu'ailleurs. Il ne paraît exister qu'à celui qui ne s'élève pas assez haut pour voir se dérouler les choses. Le seul fait qu'il y a déjà des essais de la philosophie de l'histoire, heureux ou malheureux, il n'importe, ce seul fait le démontre. Si l'on n'a pas encore trouvé la loi exacte, on s'est aperçu qu'il y en avait une. Déjà nous pouvons discerner quelques lignes convergentes. Déjà nous pouvons dire que les tribus primitives qui essaimèrent à la surface du globe, obéirent à des lois mystérieuses dont elles n'avaient pas conscience. Déjà nous voyons que la civilisation suit une marche en quelque sorte rhythmique, allant d'étapes en étapes de la haute Asie vers l'Occident, délaissée par les anciennes races, toujours reprise par des races nouvelles. Car évidemment chaque race

a sa destinée, sa jeunesse, son âge mûr, sa décadence et sa mort [1]. La destinée du genre humain s'accomplit sans égard à nos objections et à nos scrupules. Il faut avoir le courage de le reconnaître : l'histoire nous montre que les individus sont à chaque instant immolés au développement de l'ensemble. Civilisés d'aujourd'hui, de combien de martyres n'avons-nous pas hérité? Nous récoltons là où nos pères des siècles inconnus ont labouré à la sueur de leur front, et nous semons aussi pour l'avenir lointain. Le vieil Orient, l'Égypte, la Grèce, la Palestine, la Germanie, l'Italie ont sécrété les sucs de notre vie moderne. De cette fournaise de l'histoire, où viennent se fondre pêle-mêle les nationalités et les races, sort à chaque génération un extrait vital qui y rentre à son tour pour concourir avec tout le reste à la formation des générations futures. Le grand œuvre s'accomplit fatalement, dans des conditions que nous entrevoyons à peine, mais jamais le chaos ni la mort n'en sont sortis. Certainement chacun de nous est coulé dans un moule dont il ne peut jamais entièrement sortir et qu'il n'a pas fait lui-même.

Voilà le côté réaliste de l'histoire, et il est si visible, qu'il a fait illusion à ceux qui, les premiers, s'en sont aper-

[1] A moins qu'elle ne trouve dans son développement un principe de vie qui soit pour elle une source de rajeunissement indéfini. Telle est mon espérance pour les races chrétiennes, qui ont trouvé l'arbre de vie dont les fruits font vivre à toujours.

çus. Ils en sont venus à oublier les individualités et à les nier. C'était une grande erreur aux yeux de la même histoire. L'homme n'est pas seulement un exemplaire de son espèce, comme une plante ou un animal. Si l'espèce agit sur lui, il réagit sur elle. Le sens intime, notre égoïsme, notre amour nous en avertissent déjà. Tous les grands progrès de l'humanité ont une origine personnelle. L'individu par lui-même ne peut rien, quelque supériorité qu'on lui accorde, si la multitude qui l'entoure ne possède pas au moins quelques étincelles du même feu qui rayonne en lui, et pourtant c'est l'individu qui le fait luire et qui seul peut animer l'ensemble. L'humanité a grandi par ses génies. Ceux-ci, il est vrai, sont sortis de son sein et ont dû être soulevés, comme les autres, par le développement antérieur, mais ils ne se sont appuyés sur lui que pour s'élever incomparablement plus haut, et ils sont restés longtemps solitaires sur les hauteurs qu'ils avaient atteintes. Le génie est tout ce qu'il y a de plus personnel au monde. Ici l'histoire est décidément individualiste.

Je parle de progrès. Les personnes qui oublient l'ensemble en s'attachant trop aux détails contestent quelquefois la réalité du progrès. J'accorde qu'il ne va pas, tant s'en faut, en ligne droite. Je reconnais que si l'humanité est en voie d'ascension, ce n'est pas à la manière d'une pyramide, c'est plutôt à la manière d'une chaîne de montagnes qui converge vers son plus haut sommet en faisant succéder

un profond abîme à chaque nouvel exhaussement. Mais comment pourrait-on nier qu'en définitive le progrès ressort toujours de chacune des grandes révolutions de l'histoire? On ne peut pas nier, par exemple, que l'humanité dans son ensemble n'ait considérablement grandi depuis l'antiquité. Sa domination sur la terre est bien autrement assurée qu'aux plus beaux jours de la Grèce et de Rome, et s'il ne faut pas être fanatique des découvertes industrielles, il ne faut pas oublier pourtant que l'asservissement de la nature est la condition nécessaire et constante du règne de l'esprit. Quant au progrès spirituel proprement dit, remarquons bien que la querelle des anciens et des modernes n'a rien à faire ici. Il ne s'agit pas de savoir si l'humanité moderne pourrait produire des poëmes comme ceux d'Homère, ou bâtir de monstrueux palais comme les rois de Babylone. Il est certain plutôt que l'humanité a enfanté des choses dont l'égal ne se reverra plus. C'est en vain que l'homme arrivé à la vie réfléchie essayerait de reproduire les impressions ardentes et les beaux rêves, les doux chants et les folles ambitions de sa première jeunesse. Mais la vraie question est de savoir si, dans les éléments dont la combinaison forme notre vie spirituelle, nous n'avons pas plus que les anciens n'eurent. Et ainsi posée, elle ne peut pas être résolue de deux manières. Évidemment nous avons plus, puisque nous avons ce qu'ils eurent, et en outre ce que nos prédécesseurs immédiats nous ont laissé. Leur

pensée, leurs arts, leur civilisation nous sont connus, nous y avons ajouté l'héritage direct de nos pères, nos propres acquisitions, et nous propageons le tout sur la terre entière. En définitive, si l'esprit de l'antique Orient, de la Grèce et de Rome doit devenir un jour le patrimoine du genre humain tout entier, c'est à nous que ce résultat sera dû. De nos jours Platon est interprété à Melbourne, Moïse à Canton. Il y a des statues grecques à New-York, et le sanscrit a au moins vingt chaires en Europe. Il suffira de réfléchir quelques instants pour se représenter la masse de faits majeurs que supposent ces remarques saisies au vol sur la carte du monde. La vie intellectuelle, autrefois privilége d'une imperceptible minorité, est devenue accessible à beaucoup de millions d'hommes et s'étendra indéfiniment, de manière à pénétrer toujours plus les générations nouvelles du meilleur des générations disparues Pour exprimer ma pensée par un seul exemple, nous ne ferons plus des poëmes comme ceux d'Homère, mais nous garderons ceux-ci, nous y ajouterons ceux de Dante, de Milton et de Gœthe, et nous les ferons lire tous à tous.

Mais s'il est un domaine de l'esprit dans lequel le progrès, considéré de haut, soit visible, c'est celui que nous avons à dessein passé jusqu'à présent sous silence, celui de la religion. Le soleil ne se couche plus sur la terre chrétienne, et quiconque est instruit de ce qu'étaient dans la réalité pratique les religions qui ont précédé le christia-

nisme, saura aussi ce que veut dire une pareille transformation du monde. Au point de vue purement humain, on peut considérer le christianisme comme la religion définitive de l'humanité. Car il est celle des races envahissantes qui remplissent les continents déserts et ne tarderont pas à s'imposer aux civilisations décrépites ainsi qu'aux barbaries des peuples non chrétiens.

Ceci nous ramène à notre sujet. L'humanité se développe donc par l'action du génie individuel, et l'individu, à son tour, ne se développe heureusement qu'à la condition de ne pas rompre le lien qui l'unit au développement général de l'espèce. Le devoir et la destinée pour chacun de nous, c'est de se développer individuellement, puisque chacun de nous tend naturellement à l'infini par les puissances les plus intimes de son être ; mais il résulte déjà de la loi naturelle de tout développement que l'isolement ne vaut rien à l'homme, en religion comme en tout le reste, et je dirai même en religion moins qu'en tout le reste. C'est en religion en effet que l'action du génie sur l'humanité est le plus marquée, le plus indispensable. Car la religion étant essentiellement tendance, aspiration, élan vers l'idéal, l'inspiration seule dans ce domaine peut être vraiment révélatrice. Voilà pourquoi la philosophie n'a jamais pu fonder une religion. Pour monter vers Dieu, il est moins nécessaire de formuler exactement son essence que de recevoir l'élan de ceux qui l'ont approché le plus près. Il faut que

notre religion individuelle puise sa séve et sa force dans celle que l'humanité a reçue des révélateurs qui l'ont précédée dans la conscience des réalités divines. De plus, comme une loi de notre nature veut que nos sentiments et nos émotions augmentent ou diminuent d'énergie selon que nous les retrouvons ou non chez d'autres, il est clair que la flamme religieuse ne peut être entretenue que par le contact permanent avec l'humanité religieuse.

Mais quelle est la religion de l'humanité? Nous l'avons déjà dit : c'est le christianisme. Nous voyons qu'il est la religion future du genre humain. Son origine d'ailleurs nous révélait déjà cette haute destinée. La race sémitique dont il est sorti a eu pour mission évidente dans l'histoire de fonder la religion universelle. Car elle a fondé le monothéisme comme religion populaire, et n'a guère fait que cela. Le sémitisme, par ses trois grands fondateurs de religion, Moïse, Jésus et Mahomet, a accompli sa tâche. Sa spécialité a été la révélation. C'est sous les tentes de Sem, c'est dans la race d'Abraham que s'est distillée la séve religieuse qui vivifie le monde. Ceci n'est pas un dogme de l'Église, c'est la voix de l'histoire. A présent il est facile de voir que de ces trois noms celui de Jésus est le seul qui doive planer au-dessus des autres comme révélateur suprême. Nous le verrons mieux encore tout à l'heure en parlant de sa doctrine. Mais en restant dans le cercle d'idées que nous avons parcouru, nous pouvons déjà nous

appuyer sur le fait que Jésus seul a pu conquérir les races de l'avenir. Son peuple, arbre desséché depuis son apparition, ne fait plus de progrès que sous l'influence indirecte de celui qu'il a repoussé. Le règne du mahométisme est passé, sa décadence est irrémédiable. D'ailleurs, si nous comparons la notion de Dieu, telle qu'elle est sortie de ces trois consciences prophétiques, nous comprendrons aisément pourquoi le Dieu de Jésus-Christ doit l'emporter sur les deux autres. Nous pouvons mettre sur deux lignes à peu près parallèles Moïse et Mahomet. Tous deux ont prêché au fond le même Dieu, et ce qui distinguerait Mahomet à son avantage, la conscience de l'universalité religieuse et de l'immortalité, disparaît si l'on pense à l'antériorité extrêmement reculée de Moïse et à la facilité avec laquelle le mosaïsme, dans son déroulement naturel, arriva aussi de son côté à ces deux éléments de la vraie religion. Or le Dieu de Jésus-Christ est le seul qui soit adorable pour nous, car il est supérieur au Dieu de la loi, purement extérieur au monde, qu'enseignèrent également le prophète du Sinaï et celui de la Mecque. Le Dieu de Moïse et celui de Mahomet sont uniques, invisibles, esprits purs, maîtres absolus de l'univers. Mais celui du Christ est tout cela, et de plus il est notre Père qui est aux cieux et dont le saint esprit sollicite nos cœurs en même temps que son activité continue, régulière, pénétrant le monde entier, se révèle jusque dans les plus humbles détails. Voilà certai-

nement le seul vrai Dieu, celui qu'il faut et que l'on peut toujours adorer. Nous ne pouvons pas adorer des êtres dont nous connaissons le supérieur. Il faut que Dieu soit pour nous l'incomparable, et depuis que le Christ a fait luire aux yeux des hommes l'idéal divin dont sa conscience à lui-même était remplie, il faut bien ou que nous adorions son Dieu, ou que nous n'adorions rien. Le Dieu de Jésus-Christ est celui vers lequel l'humanité marchait, celui qu'elle ne cesse de contempler depuis que le Fils de l'homme le lui a montré. Au nom de notre nature et de l'histoire qui en est le reflet fidèle, pour grandir religieusement, il nous faut adorer le Dieu de Jésus avec Jésus.

Car si notre développement religieux individuel est un rameau dont le tronc vivant doit être celui de l'humanité, et si Jésus de Nazareth a prononcé le mot qui seul répond aux aspirations de l'âme religieuse, il en résulte que nous devons nous unir à l'humanité remplie de son esprit, à la société humaine qui n'est que le prolongement dans le temps et dans l'espace de son œuvre sur la terre. Il faut nous rattacher à l'Église chrétienne.

Mais, dira-t-on, par cette voie historique a-t-on des motifs de penser que Jésus lui-même ne sera pas dépassé? Est-il permis de parler d'un révélateur définitif? Qui sait ce que l'avenir tient en réserve? Le christianisme, lui aussi, ne penche-t-il pas vers une fin, encore éloignée peut-être, mais pourtant inévitable? Et le poëte n'a-t-il pas

chanté d'une voix émue ces deux vers d'une profonde mélancolie :

> Une chose en secret, ô Jésus, m'épouvante :
> C'est l'écho de ta voix qui va s'affaiblissant.

Ah! c'est que le poëte, lyre impressionnable qui vibre au vent du jour, confondait la voix du Christ avec celle d'une tradition chrétienne. La voix du Christ aller en s'affaiblissant! On peut dire, au contraire, que c'est seulement dans l'avenir, lorsque la critique des traditions, qui la couvrent en grande partie, sera faite et passée dans le domaine public, c'est seulement alors qu'on pourra comprendre généralement son ampleur et son impérissable jeunesse. Historiquement parlant, il y a des motifs de croire que la période des grandes inspirations religieuses dans l'humanité est passée. La fin du monde actuel est encore bien éloignée, car l'humanité est encore loin d'avoir réalisé la pensée de Dieu sur la terre. Mais pourtant l'humanité finira sur ce globe. Il y en a des raisons physiques et philosophiques, et on peut dire qu'elle touche aujourd'hui à sa période de maturité. La réflexion l'emporte désormais sur la spontanéité dans sa marche historique. Le grand développement de la science de l'histoire le démontre aussi : l'homme n'aime à revenir ainsi sur son passé que quand l'âge de la réflexion arrive. Or l'inspira-

tion, chez les individus, les peuples et les races est un privilége de jeunesse. Et puis le Christ, qu'on me permette le mot, n'est pas *dépassable*. Celui qui a prêché le Dieu saint, aimant tous les hommes puisqu'il les attire tous, et qui s'est sacrifié tout entier pour l'amour de l'humanité, a conquis une place que nul ne saurait lui ravir et fait une œuvre qui ne peut plus se réitérer. Car la seconde ne serait et ne pourrait être qu'une imitation de la première. Enfin le Christ, en énonçant hardiment l'idée du progrès indéfini, en appelant l'homme à la perfection même de Dieu, en proclamant l'universelle fraternité, en faisant consister sa religion, non pas dans des dogmes, ni dans des rites, mais avant tout dans la disposition du cœur et dans l'élan continuel vers son Dieu, en fondant ainsi le spiritualisme religieux pur, a fait par là que tous les progrès ultérieurs de l'humanité en religion ne peuvent plus être désormais que des applications ou des prolongements des principes qu'il a lui-même inoculés à notre race. C'est ainsi que bien des réformes religieuses et morales, sur lesquelles le christianisme primitif se tait encore ou dont il ne parle que vaguement, l'abolition de l'esclavage, la tolérance religieuse, l'adoucissement des guerres et des supplices réservés aux criminels, etc., etc., n'en sont pas moins des fruits directs, authentiques, de l'esprit légué au monde par Jésus de Nazareth. Or celui qui pose, de parole et d'action, le principe de la perfectibilité éternelle est par cela même le générateur de tous les

perfectionnements futurs. Une vieille légende, que Jérôme trouva au ve siècle parmi les judæo-chrétiens de Syrie, raconte qu'au baptême du Jourdain l'Esprit de Dieu dit au Christ : « Mon Fils, c'est toi que j'attendais en tous les » prophètes pour me reposer en toi. Car tu es mon repos, » mon Fils premier né, et tu règnes à toujours. » Voilà l'enveloppe mythique d'une idée profondément vraie. En Jésus de Nazareth l'Esprit a prononcé le mot de l'éternité, le mot définitif, dont tout le reste ne peut plus être que le déploiement sans fin. Par là, le Christ est bien réellement celui qui a tout accompli. Il est vraiment le Fils de l'homme, le centre et comme l'essence de l'humanité, et c'est à très-bon droit qu'il a coupé l'histoire en deux.

Ceci toutefois ne paraîtra certain qu'à celui qui prendra la peine de savoir au juste en quoi ont consisté l'œuvre et l'enseignement de Jésus. Pour cela il est essentiel de l'interroger lui-même et de ne pas confondre le christianisme avec une tradition chrétienne, quelque antique et vénérable qu'elle soit. Il faut absolument se défaire de l'idée absolument fausse que le christianisme soit réellement intéressé au triomphe d'une géologie, d'une astronomie, d'une physique quelconques. Il faut considérer les livres de la Bible comme des documents sur lesquels la critique a les mêmes droits que sur tous les autres monuments de l'antiquité. Il faut aussi apprendre à distinguer entre la pensée du Christ et celle de ses historiens, qui n'ont pas toujours compris

la première dans toute sa spiritualité. Ainsi, il est visible que ceux-ci ont surtout insisté sur le côté miraculeux que présentaient à leurs yeux l'apparition et la vie de leur divin héros, tandis que le Christ lui-même est en lutte ouverte contre le préjugé qui veut que le miracle soit le signe nécessaire d'une vraie révélation, et nous a appris à reconnaître l'œuvre de Dieu dans l'action régulière des forces naturelles. On peut dire, sans trop d'exagération, que sur ce point il a fallu dix-huit siècles à la pensée chrétienne pour rejoindre la pensée du fondateur du christianisme. Enfin, dans l'enseignement du Christ lui-même, il faut mettre à part les éléments inévitables d'imperfection que mêlait à sa parole l'état intellectuel du milieu où il vivait, auquel il devait nécessairement participer, et ne le considérer comme révélateur que là où il se pose lui-même comme tel, c'est-à-dire là où il affirme, comme autant d'évidences tirées de sa conscience, les bases essentielles de la religion qu'il veut fonder. Il suffit, pour opérer cette distinction, de voir à quelles conditions il rattache le salut ou, pour employer son expression usuelle, l'entrée dans le Royaume de Dieu.

On est alors frappé du merveilleux caractère de sobriété et de solidité spirituelles qui distingue sa révélation. Il prend pied sur le terrain conquis avant lui par le judaïsme, savoir le monothéisme, l'immortalité et l'idée prophétique du règne de Dieu qui doit venir. Puis il greffe sur cette

plante vivace quelques principes religieux et moraux d'une simplicité parfaite, mais en même temps d'une richesse intérieure incalculable. Rien de plus frappant de vérité que les enseignements dans lesquels Jésus compare son œuvre à une imperceptible graine mise en terre et possédant en elle-même l'énergie voulue pour devenir le plus grand des arbres. Par une expression d'une rare beauté « *Notre Père qui est aux cieux* » il purifie l'idée de Dieu des notions mesquines ou grossières que le monothéisme juif avait retenues et quelquefois renforcées. Rien de plus absolu et aussi de plus attirant pour l'homme que cette conception de Dieu, en dehors de laquelle, comme nous l'avons dit, nous ne saurions pas adorer. Quant au rapport que l'homme doit avoir avec Dieu pour réaliser la vraie religion, l'essentiel selon le Christ, c'est que l'homme, se dépouillant de toute illusion sur ses propres mérites ou ceux des choses extérieures à lui, telles que la naissance, la race, les œuvres de dévotion, les traditions, les orthodoxies, rentrant purement dans sa conscience, se repliant entièrement sur lui-même, ouvre son cœur à cette disposition religieuse et morale que l'on peut appeler la soif de Dieu. Alors l'idéal suprême vers lequel il faut toujours tendre se révèle à l'âme. La perfection, voilà le but ; le sentiment de l'imperfection, voilà le point de départ. Mais il faut en partir et marcher vers le but avec une entière confiance, une pleine foi en Dieu qui nous appelle. Le Christ déclare que le sa-

lut est assuré aux âmes repentantes et brisées, aux pauvres en esprit, c'est-à-dire à ceux qui sentent leur misère et soupirent après la richesse morale, aux cœurs purs, aux miséricordieux, à ceux qui ont faim et soif de la justice, autrement dit de la perfection, à ceux qui sont *de* la vérité. Avec une autorité qu'une vie aussi sainte que la sienne pouvait seule prêter à une telle doctrine, il annonce le pardon de Dieu à tout pécheur qui s'amende ou se convertit, cette croyance aussi nécessaire au relèvement moral qu'elle paraît incertaine à celui qui craint de prendre pour une volonté divine les désirs égoïstes de son cœur corrompu. Pour s'élever vers Dieu, il faut en effet que l'homme parte du sentiment que ses fautes ou son impuissance antérieures sont virtuellement annulées, lorsqu'il prend sérieusement son essor vers la perfection. On peut même dire que c'est surtout comme annonciateur du pardon que Jésus est révélateur. Quand une conscience aussi pénétrée que la sienne de la sainteté de Dieu n'éprouve aucune répugnance à l'idée d'une miséricorde toujours ouverte au repentir et, au contraire, la proclame illimitée, on peut être assuré que telle est bien en effet l'image du vrai Dieu se reflétant dans le plus limpide miroir. Ainsi le pardon de Dieu, ou la volonté constante de Dieu que l'homme renonce au péché pour s'élever à la perfection, peut être comparé à une note éternelle au diapason de laquelle il faut accorder et faire vibrer nos âmes. Du reste rien de plus spiritualiste que

tout cet enseignement. La religion est avant tout morale, comme la morale est essentiellement religieuse. Elles se réunissent dans la reine des facultés spirituelles, l'amour, dont les deux grands objets sont Dieu et l'homme, Dieu comme perfection suprême, l'homme comme esprit toujours perfectible. Les formes et cérémonies extérieures sont d'une importance secondaire. Aucune n'est nécessaire. Pas l'ombre d'une hiérarchie, d'un sacerdoce dans cette religion qui prétend mettre l'homme rentré en lui-même en communion immédiate et personnelle avec Dieu. Jamais le Christ ne pose de conditions dogmatiques. Jamais il ne fait dépendre le caractère religieux de l'adhésion à une doctrine formulée. Il va même jusqu'à déclarer que des hommes pourront se rencontrer, réunissant ces dispositions de l'esprit et du cœur qu'il réclame, qui pourtant ne l'ont pas connu lui-même [1]. Cependant il a conscience de sa valeur personnelle comme fondateur du royaume éternel de Dieu dans l'humanité. Il a le sens, parfaitement légitime au point de vue historique, de la vraie destinée de son peuple et de la sienne propre. Il se considère comme réalisant les prophéties qui parlaient de l'établissement du règne de Dieu sur la terre. Il prétend les accomplir et les accomplit en effet, tout en leur ôtant ce qu'elles contenaient de vues politiques et chimériques.

[1] Matth., XXV, 31-40.

Puisqu'il se sent en harmonie intime avec la volonté divine, puisque son œuvre n'est autre chose que la conquête spirituelle de l'humanité, il se sait le vrai Christ, le vrai Messie. Un monde nouveau doit être la conséquence de son apparition dans l'histoire. L'avenir lui apparaît se résumant dans une immense révolution de toute chose, de laquelle surgira une humanité renouvelée dont il sera le roi de par le Saint-Esprit. Pleinement inspiré de Dieu, il pense que son esprit doit gagner les hommes de proche en proche et les pénétrer comme un levain. Sa vie personnelle, qui est l'incarnation accomplie de son enseignement et le fait passer de l'état de théorie à l'état de réalité positive, son activité joyeuse et sainte doit être le foyer primitif dont la flamme s'étendra graduellement à tout ce qui l'approche. Il est venu, dit-il, allumer un feu sur la terre, et sa tâche est remplie dès qu'il le voit allumé : il ne s'éteindra plus. C'est pour cela qu'il demande aux hommes de s'attacher à lui personnellement, de rester en communion spirituelle avec lui, en un mot, d'avoir foi en lui. Enfin il compte sur sa mort prématurée, inévitable dénoûment, récompense facile à prévoir d'une vie aussi idéale dans un monde qui lui était si inférieur, pour que son souvenir ne s'efface pas de la mémoire des hommes. Encore ici son intuition de l'avenir est d'une justesse admirable. Pourquoi ce juste a-t-il été crucifié? voilà la question que la croix ne cesse de réitérer à l'humanité indifférente ou in-

crédule, et la réponse qu'il y faut bien faire mène loin. Ce n'est donc pas sans raison qu'il a rattaché à sa mort un touchant symbole de la nouvelle alliance que l'Église chrétienne répète pieusement tout le long des âges, comme la plus auguste de ses cérémonies, comme prêchant avec une saisissante énergie la grande vérité que confirme l'histoire : la communion des âmes religieuses avec le saint persécuté.

Tels sont les principes du christianisme. Voilà ce qui reste indestructible, lors même qu'on a laissé la critique indépendante et purement historique s'appliquer en toute liberté aux récits évangéliques. Et nous nous tournons maintenant avec confiance vers les hommes de cœur droit de notre siècle en leur disant : Ne voulez-vous pas être d'une telle religion? Regardez-y bien : le christianisme est plus qu'*une* religion, il est *la* religion réalisée.

IV

Il en est de l'Église chrétienne comme de la religion. Si en soi elle existe indépendamment des formes diverses qu'elle a pu revêtir, elle n'est pour nous concrète et réelle que dans l'une ou dans l'autre de ses formes. Ce n'est pas se

rattacher à l'Église chrétienne que de vivre à l'écart de toutes ses fractions, lors même qu'on éprouverait une sympathie philosophique pour elles toutes. C'est une fausse idée, assez répandue de nos jours, que cette manière de se représenter la vie chrétienne et il en résulte qu'on ne participe pas réellement à la vie commune religieuse. Mais je reconnais aussi que pour beaucoup d'hommes le choix doit paraître impossible et que la répugnance à devenir sectaire a ses côtés fort légitimes. C'est ici surtout que se révèle l'antagonisme entre la science, la raison moderne et les besoins religieux. On reste dans l'Église où l'on est né, sans s'intéresser personnellement à ce qui s'y fait, et aucune des autres sociétés chrétiennes ne paraît mériter une adhésion explicite et complète.

Pour ma part, je suis persuadé que cette difficulté tient encore à l'ignorance où l'on est des vraies conditions historiques du christianisme et de sa branche la plus moderne, le protestantisme. On peut s'assurer par le tableau que nous venons de dresser des principes essentiels de la religion de Jésus-Christ qu'ils persistent à travers une foule de dogmes et des formes différentes. Les dogmes se sont superposés à ces principes purement religieux et moraux par la raison toute simple que ces principes et leur mode d'apparition dans l'histoire posaient des problèmes à résoudre et que la pensée chrétienne a pu les résoudre de bien des manières. Il est arrivé, sous l'influence du pres-

tige traditionnel, qu'une de ces manières a passé pour absolument vraie et a été tenue pour telle tant que le niveau des esprits ne lui a pas été supérieur. Lorsque ce moment arriva, il y eut schisme. La Réforme voulut purifier la doctrine chrétienne des éléments hétérogènes que le cours du temps lui avait imposés, et en fait elle la ramena beaucoup plus près de son esprit originel que l'Église du moyen âge ne pouvait le permettre. Elle déposa ses convictions dogmatiques dans des symboles officiels, qu'on appelle *confessions de foi*, qui répondaient assez bien à l'état des connaissances acquises au XVI[e] siècle. Puis il lui arriva ce qui était arrivé à l'Église chrétienne dans son ensemble, c'est-à-dire que les dogmes protestants devinrent traditionnels et purent prêter le flanc à leur tour à la critique des temps plus éclairés. Mais là s'arrête la ressemblance. La Réforme, étant partie du principe de la liberté chrétienne en face des traditions religieuses, ne pouvait sans inconséquence le renier dans son propre sein. De là ses variations, qui épouvantent les âmes traditionnalistes et qui sont, pour le penseur et l'historien, son plus beau titre de gloire. De là ce fait remarquable qu'aujourd'hui on ne pourrait citer une seule grande Église protestante donnant rigoureusement force de loi à tous les points de sa confession de foi primitive. Être luthérien en Allemagne ne signifie pas du tout qu'on reconnaît l'exactitude de tous les dogmes consignés dans la Confession d'Augsbourg. Être réformé en

France n'implique en aucune manière l'adoption de tous les articles de la Confession de la Rochelle. Les plus grandes diversités dogmatiques se partagent aujourd'hui les chaires protestantes. On peut distinguer clairement, dans les débats intérieurs des églises issues de la Réforme, une droite et une gauche : celle-ci pénétrée surtout de la nécessité de modifier le dogme chrétien de manière qu'il soit toujours en harmonie avec le développement de la pensée moderne, celle-là résistant aux transformations demandées et ne les accordant que lentement, dans la crainte de perdre le trésor que contiennent les vieux dogmes. Il est possible de prendre un parti décidé pour l'une ou l'autre de ces tendances, sans méconnaître la légitimité relative de l'autre. Au point de vue historique elles sont nécessaires l'une à l'autre, elles se pondèrent mutuellement, et c'est leur antagonisme qui constitue le ressort du développement de la pensée religieuse. Voilà pourquoi, depuis leur origine, les Églises protestantes sont dans un état de développement intérieur. En être ou en devenir membre, c'est, d'un côté, se rattacher à l'Église chrétienne historique, dont elles sont la fraction la plus avancée; c'est, de l'autre, rester indépendant à l'égard des doctrines particulières auxquelles on ne saurait donner son adhésion.

Ceci est essentiel à bien comprendre. Le protestantisme, pour justifier son origine, doit bien s'appuyer sur la légitimité du libre examen. Mais c'est bien à tort qu'on a fait

du libre examen le principe unique du protestantisme. Rien alors ne le distinguerait de la philosophie. Le libre examen protestant est chrétien. J'entends par là qu'il opère la critique de la tradition dans le sentiment qu'il faut corriger plutôt que détruire, réformer plutôt qu'abolir. Au-dessous du libre examen protestant se trouve donc la grande idée du développement ascensionnel de l'humanité, et c'est ce qui, selon nous, en démontre péremptoirement la légitimité. C'est la seule méthode de progrès qui puisse se justifier au point de vue historique. D'autre part, si l'on se rappelle en quoi consistent les principes essentiels du christianisme, leur nature strictement religieuse et morale, la liberté entière qu'ils laissent à l'intelligence, pourvu que le cœur soit pur et la conscience vivante, on devra convenir que la science peut se mouvoir au sein de l'Église protestante dans une indépendance aussi entière qu'elle peut le désirer. Mais n'allons pas rompre avec le développement historique de l'esprit humain. Il est impossible que son *devenir*, comme on dit en Allemagne, ne se compose que de mensonges entassés les uns sur les autres. La critique, l'épuration de ce développement, plutôt que sa négation, voilà la vérité sans laquelle l'histoire tout entière ne serait plus qu'un mauvais rêve. Ainsi, à l'époque où nous vivons, les doctrines particulières de la Réforme et celles qu'elle avait cru, au XVIe siècle, pouvoir conserver, sont dans un état de transformation visible. La théologie protestante

moderne aspire, non pas à les nier absolument, mais à conserver ce qu'elles contiennent de vérité en le coulant dans un moule mieux adapté à notre science et à notre raison. Les dogmes du péché originel, de la Trinité, de l'Incarnation, de la justification par la foi, de la rémunération future, de l'inspiration des livres saints, peuvent nous servir d'exemples. Sur le premier de ces dogmes, renonçant à l'idée d'une perfection originelle dont la réalité est contraire à toutes les analogies historiques non moins qu'à la raison, la théologie moderne insisterait plutôt sur l'influence mauvaise qui détermine au mal l'individu plongé dans une société où le péché règne, sur le passage nécessaire de l'état d'innocence à l'état de conscience morale et de lutte, sur la chute que fait toujours l'homme réel quand, du sentiment de l'homme idéal, il revient à lui-même. Quant à la Trinité, évitant le trithéisme scolastique et contradictoire des vieux symboles, désireuse surtout de maintenir l'unité rigoureuse, mais aussi la vie consciente de Dieu, cette théologie s'attache à la grande idée du Verbe divin pénétrant le monde, pensée, révélation objective de Dieu, conçu comme se manifestant à lui-même dans ses œuvres. Dans l'humanité, ce Verbe éternel devient le Saint-Esprit, lumière qui éclaire tout homme venant au monde, mais qui rayonne de tout son éclat en Jésus-Christ. Dans cette liaison d'idées, l'Incarnation perd ce cachet de contradiction absolue qu'elle devait à l'idée orthodoxe

d'une seule et même personne à la fois Dieu et homme, finie et infinie, omniprésente et localisée, priant et priée, sachant et ne sachant pas tout, impeccable et tentée, etc. L'humanité pure et réelle du Christ devient la base du système, lequel peut se résumer en ceci : que le Fils de l'homme est le Fils de Dieu. L'homme est justifié par la foi, non pas précisément, comme l'enseignait la vieille orthodoxie, parce qu'il croit que satisfaction a été donnée à Dieu en son lieu et place, mais parce qu'il a confiance dans l'amour éternel et dans sa propre destinée pour le bien, que le Christ a mis en évidence dans sa vie et dans sa mort. L'éternité des peines futures fait place à une notion plus conforme à la saine philosophie et à la révélation de l'amour infini, d'après laquelle la douleur résultant du péché ne peut avoir pour but que l'amélioration du pécheur, et surtout on insiste aujourd'hui sur la vérité spiritualiste que le ciel et l'enfer sont bien moins des *lieux* distincts que des *états* distincts de l'âme. L'inspiration des Écritures, ce dogme dont la vérité consistait surtout dans la valeur exceptionnelle des livres de la Bible comme fondant la croyance, alimentant la piété et élevant les cœurs, perd de plus en plus son caractère miraculeux pour se rapprocher de phénomènes d'ordre analogue, tirés des religions en général ou d'autres champs où l'esprit humain se révèle aussi comme inspiré. Ce qui d'ailleurs ne saurait ôter à la Bible son caractère de livre vraiment divin, de

livre des livres. — Je me borne à ces courtes indications, en ayant soin d'ajouter qu'on aurait tort d'y chercher une profession de foi explicite, encore moins une description officielle de la doctrine protestante moderne. Je voulais seulement illustrer par ces quelques exemples comment et dans quel sens s'opèrent les transformations du dogme chrétien.

Adhérer à l'Église protestante ne signifie donc pas adopter des doctrines rigoureusement formulées, qu'on n'a pas de raisons pour nier, qu'on n'a pas de raisons non plus pour accepter; encore moins, adhérer religieusement à ce qu'on repousse rationnellement. Cela signifie être chrétien dans le sens que nous avons dit plus haut, participer à la vie générale de l'Église chrétienne et concourir avec tous les autres à ce travail de l'esprit religieux cherchant une expression meilleure, sans maudire pour cela les vieux abris où se sont reposés les pères. Ce n'est pas un fait précisément nouveau que cette transformation des doctrines dans le protestantisme. Ce qu'on appelle aujourd'hui l'orthodoxie, c'est-à-dire la droite résistant aux changements que réclame la pensée moderne, est elle-même toute pénétrée de points de vue, d'idées, de croyances qui l'eussent rendue incompatible avec l'orthodoxie du XVIe siècle, et nous sommes loin de lui en faire un reproche. S'il fallait des exemples, les dogmes de la corruption radicale, de la prédestination, de la Trinité même pourraient

nous en fournir. Entrer dans l'Église protestante, c'est donc devenir citoyen d'un pays libre, qui discute et réforme librement sa constitution toutes les fois que la révision en devient nécessaire. C'est voguer sur le fleuve de la pensée religieuse qui mène ceux qui se laissent aller au cours de ses ondes vers des contrées toujours nouvelles, sans que l'on se sépare pour cela de la source originelle. J'insiste sur ce point, parce que c'est seulement dans l'Église protestante que je vois le moyen de concilier aujourd'hui la religion et la science. Tout chrétien éclairé, membre d'une autre Église, est tiré en avant par ses lumières, en arrière par ses croyances.

Et lorsque, pénétré du sentiment que l'histoire inspire, du développement de la pensée chrétienne sur sa base immuable, la vie éternelle dans le progrès vers Dieu par la communion spirituelle avec le Christ, on participe personnellement à la vie de l'Eglise, on est bien heureux. On vit dans la société des fidèles. On la recherche et on s'y complaît. Il y a de vous au simple d'esprit qui prie à vos côtés précisément la même distance qu'entre le moment actuel de la pensée et l'un de ses moments antérieurs, mais il n'y pas de rupture. Pas de dédain, pas d'orgueil : vous êtes un même corps. Une ligne continue mène de vous à lui, de lui à vous, comme du passé au présent, et peut-être vous est-il bien supérieur en religion pure. Il y aura pour vous profit immense à ne pas vous en éloigner,

et, de votre côté, vous contribuerez à élever le niveau de de ses croyances [1]. Il est doux de pouvoir suivre au temple les femmes et les enfants. Il est doux d'élever sa pensée vers le Père tout-puissant avec la communauté en prières. Il est doux de recevoir, perdu dans la foule recueillie, sa part d'exhortations et d'avertissements, de conseils et de consolations. Il est doux de chanter le vieux psaume. Il est doux de célébrer ces grandes fêtes de l'Église où les idées sublimes d'espérance, de renoncement, d'immortalité, de progrès, de régénération spirituelle ont pris corps dans des souvenirs et des symboles d'une idéale beauté. Il est doux de communier avec ses frères et ses sœurs et de se réchauffer l'âme avec eux tous au foyer toujours ardent que le Christ tient allumé parmi les hommes. La vie se colore des reflets du soleil chrétien, elle y gagne en dignité, en joie, en moralité, en énergie. Le sentiment religieux, ce sentiment précieux qui, nous l'avons vu, contient en lui-même toutes les grandes espérances, cette fleur de l'âme que des études scientifiques ou des affaires d'intérêt, poursuivies exclusivement,

[1] Cela est visible dans les pays protestants, où les notions religieuses de la multitude subissent constamment l'influence des idées que lui communiquent les classes éclairées en contact religieux permanent avec elle ; tandis que dans les pays catholiques, où le divorce entre la science et la religion est bien plus profond, la foule reste toute à ses superstitions et l'aristocratie intellectuelle, sans pouvoir immédiat dans l'Église, est impuissante à se réformer.

risqueraient d'atrophier, se rafraîchit continuellement en se plongeant sans cesse dans les grandes eaux religieuses de l'humanité.

Le résumé de tout ceci, c'est que l'homme de nos jours, qui joint au développement scientifique des besoins religieux, doit aimer, dans l'humanité, la religion qui en est la vie supérieure ; dans la religion le christianisme, qui en est la révélation suprême ; dans le christianisme, l'Église chrétienne, qui en est le développement historique ; dans l'Église chrétienne, le protestantisme, qui en représente à la fois les éléments antiques et modernes ; dans le protestantisme enfin, la tendance la plus protestante, qui continue la Réforme et se trouve à l'avant-garde de la pensée religieuse.

Sans doute on est nécessairement par là dans la minorité. Mais n'est-ce pas là la condition de tout progrès? Et pourtant, bien qu'à l'avant-garde, on ne se sent pas moins appuyé par le grand corps d'armée qui marche derrière vous et vous suit dans la conquête de la vie éternelle. Est-ce donc en religion seulement que la minorité mène le reste?

V

Ce n'est pas sans un certain embarras que, des hauteurs de l'histoire et de la pensée religieuse où nous

sommes restés jusqu'à présent, nous redescendons aux humbles études dont la réunion forme ce volume. Cependant la transition est plus naturelle qu'il ne semble. L'histoire, avons-nous dit, doit réconcilier les deux sœurs, la religion et la science, depuis trop longtemps ennemies. Elle le fait en dégageant la religion des appendices plus ou moins hétérogènes que les traditions lui imposent toujours et en donnant un corps visible à cette idée, à cette marche ascensionnelle de l'humanité, dont chacun de nous est à la fois distinct et inséparable, idée qui paraîtrait au premier abord une pure abstraction philosophique. Il faut donc pousser aux études historiques et, en particulier, à celles qui ont les religions et les choses religieuses pour objet.

Or la critique n'est pas autre chose que l'instrument de l'histoire. C'est tout à la fois un art et une science. Elle a pour but de discerner et mettre à part (κρίνειν) les éléments de vérité que contiennent les traditions, les documents et les croyances du passé. Comme science, elle réclame des études spéciales et s'appuie sur des lois que l'on tire de l'observation des monuments, scripturaires et autres, de l'antiquité et de la comparaison de l'état d'esprit qu'ils supposent avec celui dans lequel nous vivons nous-mêmes. Mais comme ces lois ne sont jamais d'une rigueur mathémathique, elle exige aussi un tact spécial, une certaine *esthétique* sans laquelle elle dégénère en érudition stérile et indigeste. Tout le monde sait que, de nos jours, l'Alle-

magne doit peut-être sa meilleure gloire aux admirables travaux qu'elle a produits sur ce terrain, vraie conquête de la pensée moderne. Il est temps que l'on s'en occupe aussi en France. J'ai l'espoir de servir au moins d'aiguillon à ce mouvement de l'esprit national, que plusieurs écrivains distingués ont déjà déterminé avec une vraie puissance.

Je n'ai modifié que très-peu la forme et le fond des travaux réunis dans ce volume. Pourtant je me suis cru en droit d'y faire quelques corrections ou d'y apporter des éclaircissements que me conseillaient les critiques de mes adversaires, les observations de mes amis et mes propres réflexions à moi-même. Je saisis cette occasion de témoigner publiquement ma reconnaissance à M. le docteur Kuenen, professeur en théologie à l'université de Leyde, dont les conseils relatifs à ma traduction du Cantique des Cantiques m'ont été d'une grande utilité. Si, par hasard, il se trouvait des lecteurs désireux de confronter avec leur publication première les essais que j'ai rassemblés dans ce livre, ils pourront lire, en tête de chacun d'eux, l'indication du recueil d'où ils ont été tirés.

Enfin quelques personnes s'étonneront peut-être de l'esprit très-protestant dans lequel sont rédigées plusieurs de ces études historiques. Si je voulais m'excuser, je dirais que presque toutes ont paru dans divers organes de la presse protestante française ; qu'attaqués comme nous le sommes par l'ultramontanisme, nous sommes forcés de profiter de

toutes les occasions pour nous défendre, et que je n'aurais pu leur ôter leur cachet prononcé de protestantisme sans en altérer profondément la nature et l'esprit. Mais au fond je ne désire pas m'excuser. Si l'on a bien saisi cette préface, on comprendra pourquoi. Je répéterais à tous les reproches que l'on me ferait là-dessus le mot de Luther : *Ich kann nicht anders,* je n'y sais que faire.

Je crois que le protestantisme porte avec lui l'avenir de la France et du monde.

31 Décembre 1859.

L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

AUX DEUX PREMIERS SIÈCLES.

L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

AUX DEUX PREMIERS SIÈCLES[1].

Il y a quelque part dans l'Ecclésiaste un conseil d'une grande sagacité, qu'on oublie trop souvent en religion comme en politique : « Ne dis point : D'où vient que les » jours passés ont été meilleurs que ceux-ci? car une » telle enquête n'est point de la sagesse. » En général on prône le temps passé aux dépens du présent. On se demande à chaque instant pourquoi les choses vont moins bien aujourd'hui qu'autrefois, sans s'être demandé d'abord si réellement elles allaient mieux autrefois qu'aujourd'hui.

Au fait c'est l'illusion commune. On sent plus vivement les maux actuels, et les maux passés disparaissent dans la pénombre du souvenir. Dans l'âge mûr nous nous représentons l'enfance comme un temps de félicité suprême. On a oublié les larmes cuisantes, les punitions

[1] Voir *Le Lien* des 24 mars, 12 mai et 23 juin 1855.

fréquentes, les leçons ennuyeuses, les gros petits chagrins. On ne se souvient plus que du rire facile, des jeux bruyants, des joies sans souci. L'innocence des premières années se transfigure en perfection morale. Toujours, dans les souvenirs de la race comme dans ceux de l'individu, l'âge d'or a précédé l'âge de fer. Toujours l'âge de fer a été l'âge où l'on vit, l'âge d'or l'âge où l'on *vivait*. Il n'est pas jusqu'au moyen âge, cet âge de fer s'il en fut, qui n'ait aussi sa part de tendresses rétrospectives, et pourtant, si quelque baguette magique nous ramenait brusquement à ce bon temps-là, il est fort à croire que ses plus chauds défenseurs ne seraient pas les moins à plaindre.

Quel rapport ces réflexions ont-elles avec les deux premiers siècles de l'Église chrétienne? Le voici.

Cette même tendance à reporter sur les jours passés l'idéal enchanteur que l'on rêve et dont on se voit si loin a fait invasion dans le domaine de l'Eglise. Le regard attristé par les plaies de l'Eglise moderne s'est retourné vers le passé, vers l'origine de l'Eglise, et un décevant mirage l'a montrée bien plus belle, bien plus sainte, bien plus chrétienne qu'elle ne fut réellement. Il semblait qu'on devait nécessairement retrouver dans l'Eglise des premiers siècles la pureté religieuse et morale dont on se sentait si éloigné. Ce fut pendant longtemps un véritable article de foi que la perfection de l'Eglise primitive. C'est pourquoi les uns la firent catholique-romaine; les autres, luthérienne; les autres, calviniste; d'autres, socinienne, etc., parce que l'on voulait rester ou catholique-romain, ou luthérien, ou calviniste, ou socinien, et qu'en même temps on voulait être en confor-

mité pleine et entière avec l'Eglise primitive. Et puis on s'imaginait n'y trouver que des cœurs sanctifiés, que des modèles de charité, que des types d'orthodoxie, que des martyrs intrépides. Hélas! depuis qu'on y regarde de plus près, les jeunes prédicateurs sont privés d'une riche matière à péroraison.

Certes, et qu'on ne s'y trompe point, rien n'est plus loin de notre pensée qu'un esprit de dénigrement systématique envers les premiers siècles de l'Eglise. Sans doute il y eut des modèles d'héroïsme chrétien, et il est parfaitement vrai, comme on l'a dit souvent, que le sang des martyrs a fait surgir les conversions de dessous terre. A défaut d'autre preuve, les sarcasmes dirigés par un Celse ou un Lucien contre ces morts sublimes suffiraient pour nous montrer quelle puissance de conversion le martyre exerça sur la multitude. Ils n'auraient pas tâché de la lui ôter, s'il ne l'avait pas eue.

Il est très-vrai encore qu'en général les chrétiens des premiers siècles se distinguaient fort avantageusement de leurs contemporains par leur probité, leurs vertus domestiques, leur esprit de bienfaisance et de sacrifice. Il faut bien qu'il en ait été ainsi pour que l'empereur Julien, en pleine restauration païenne, ait attribué les progrès de ces *impies Galiléens* aux vertus qu'ils avaient déployées et n'ait pu rien conseiller de mieux à ceux qui le suivaient dans sa marche rétrogade que de reproduire ces mêmes vertus.

Mais on peut dire toutes ces vérités de l'Eglise des premiers siècles, on peut même en pousser plus loin l'éloge, et en même temps constater ses imperfections, ses erreurs, — tranchons le mot, — ses misères. Nous préten-

dons, et à bon droit, que notre Eglise réformée de France, aux XVI[e] et XVII[e] siècles, a montré autant de vertus et autant d'héroïsme que n'importe quelle Eglise, de n'importe quel siècle. Cela ne nous empêche pas cependant de reconnaître les faiblesses et les apostasies qui sont le côté sombre de notre histoire à cette époque. Les intendants de Louis XIV, comme Pline le Jeune sous Trajan, purent croire un instant qu'il serait facile d'extirper, ceux-là le protestantisme, celui-ci le christianisme, des provinces confiées à leur surveillance. En France et en Asie le nombre des soumissions, feintes ou réelles, fut assez grand pour cela. Ils se trompaient également, l'avenir l'a prouvé. Mais, encore une fois, il ne faut pas taire le mal quand il se trouve à côté du bien, dans l'intérêt même de celui-ci. Quand on commença à s'apercevoir qu'on avait surfait l'Eglise des premiers siècles, il se trouva des historiens qui, par réaction, voulurent absolument que les premiers chrétiens ne fussent qu'un troupeau de lâches.

Sachons examiner les choses sans préjugé. D'avance nous pouvons dire que l'Église chrétienne a toujours compté dans son sein de vrais chrétiens mêlés à des demi-chrétiens et à des chrétiens de nom. Il en est résulté dans tous les temps un mélange de bien et de mal, de vertu supérieure et de corruption, d'héroïsme et de lâcheté. C'est un fait permanent contre lequel ont vainement tenté de s'insurger les montanistes d'autrefois et les darbistes [1] d'aujourd'hui. Revenons à l'Église des deux premiers siècles.

[1] Nous parlerons plus loin des montanistes. On appelle *plymouthistes* ou *darbistes*, du nom de son principal directeur, une secte d'origine anglaise qui, à beaucoup de rêveries millénaires, joint la prétention d'être la seule véritable Église chrétienne et de ne se composer que de chrétiens parfaits.

L'une des illusions les plus communes et les plus invétérées concernant l'Église primitive consiste à croire que l'unité de doctrine régnait dans son sein, et que les premiers chrétiens, gens d'ailleurs tout pratiques, aimant peu les discussions, préférant l'action à la théorie, se bornaient à reproduire pieusement l'enseignement apostolique sans en faire l'objet de plus amples recherches et sans dogmatiser sur les bases de la foi.

Cette illusion date de très-loin, car Hégésippe, un auteur ecclésiastique du milieu du second siècle, dans un fragment conservé par Eusèbe [1], dépeint l'Église apostolique, c'est-à-dire l'Église du premier siècle, comme une vierge pure et immaculée, que l'erreur n'avait pas encore souillée, et fait dater de la mort des apôtres l'explosion soudaine des fausses doctrines et des hérésies. Clément d'Alexandrie, qui écrit tout à la fin du second siècle, modifie un peu cette date et prolonge l'âge d'or prétendu jusqu'au règne d'Adrien (117-138 [2]). A mesure que le temps marcha, l'*ætas aurea* parut toujours plus longue et l'époque arriva où les trois premiers siècles furent généralement inclus dans cette période de perfection idéale. Du moins les partis gnostiques, les doctrines ébionitiques et l'unitarisme si fréquent aux deux premiers siècles apparurent de loin comme des hérésies repoussées par l'Église dès le premier jour de leur apparition et comme si jamais la blanche robe de l'épouse mystique du Seigneur n'eût eu rien de commun avec ces tissus de la fabrique de Satan.

Eh bien! c'est le contraire qui est la vérité et

[1] *Hist. ecclés.*, III, 32; IV, 22.
[2] *Stromates*, VII, 17.

pour s'en convaincre, il suffit de laisser la parole aux faits.

Le Nouveau Testament nous prouve en premier lieu, et de la manière la plus irrécusable, que du temps même et sous les yeux des apôtres l'Église fut le théâtre de luttes très-vives qui ne le cèdent en rien, ni en ardeur, ni en importance aux conflits des siècles suivants. Résumons aussi brièvement que possible le tableau qu'il nous est permis de tracer d'après les données elles-mêmes des livres apostoliques.

C'est toujours un sujet de grande surprise pour ceux qui voient avant tout dans la religion chrétienne une doctrine arrêtée et s'imposant d'autorité, que de découvrir par la lecture des quatre Evangiles et surtout des trois premiers combien peu le fondateur lui-même du christianisme s'est préoccupé d'arrêter et d'imposer une doctrine quelconque. Quelques discours d'une portée morale bien plus que doctrinale, quelques sentences, tantôt isolées, tantôt provoquées par l'événement du jour ou du moment, quelques ingénieuses paraboles, voilà tout ce qui nous reste de l'enseignement du Christ. Rien qui ressemble moins à une doctrine systématisée. En vérité quand on compare le gigantesque édifice de l'Eglise dix-huit fois séculaire et couvrant peu à peu toute la terre à la base, pour ainsi dire, imperceptible, sur laquelle tout son développement repose, on se sent pris d'une sorte de vertige. Imaginez-vous que vous faites partie d'une foule nombreuse, rassemblée sous les voûtes d'une grande cathédrale, laquelle est uniquement soutenue par une simple et mince colonne, qui oscille et

fléchit sous le poids énorme qu'elle doit porter! Cependant cette impression disparaît quand on se rend compte des lois que suit ordinairement l'humanité dans son développement spirituel : ces lois sont très-distinctes des lois physiques. Dans le champ de l'esprit, les plus petits germes produisent les plus grands arbres, et la nourriture religieuse que l'Eglise a tirée et tirera toujours du peu qu'elle sait de son Maître rappelle ce pain miraculeux du désert dont quelques morceaux suffisaient à toute une mutitude affamée, qui même ne venait pas à bout de tout manger, car il y en avait toujours de reste.

Quel est donc l'élément vital et vivifiant de l'œuvre de Jésus-Christ dans l'humanité? Évidemment l'ineffaçable, l'indestructible impression de sa personne sur la conscience humaine. L'empreinte laissée par lui dans cette conscience ne pouvait plus disparaître. Pour nous servir d'un mot énergique de l'évangile de Luc (XIX, 37-40), quand même ses disciples immédiats se seraient tus, *les pierres eussent crié*. L'idéal religieux, incarné dans sa vie personnelle, dut à sa réalisation en lui de subjuguer par sa beauté suprême tous ceux qui avaient le sens des choses divines, et il ne dépend plus de nous aujourd'hui de nous y soustraire. Ceux-là mêmes qui refusent leurs hommages à la personne du Christ ne peuvent pas faire autrement que de les rendre à son esprit, et ce n'est pas formuler un dogme, c'est tout simplement énoncer un fait que de le proclamer le Roi spirituel de l'humanité. Que si nous demandons à présent à l'ensemble des documents qui nous renseignent sur son œuvre et sa vie en vertu de quelle propriété personnelle et spéciale Jésus de Nazareth entra aussi avant dans la con-

science universelle, la tradition évangélique nous répond en nous montrant en lui, jointes à une intuition de Dieu que l'on peut signaler comme la plus *religieuse* de toutes, c'est-à-dire comme la seule qui réponde entièrement aux plus pures aspirations religieuses de l'homme, une sainteté d'une idéale pureté et un amour pour notre race et surtout les petits qu'elle renferme, qui défie toute mesure. Nous voyons cette sainteté et cet amour, ces deux éléments constitutifs de cette âme unique, se pénétrer mutuellement jusqu'à ce qu'ils se concentrent et atteignent leur plus haut degré d'intensité rayonnante sur la croix de Golgotha. Jésus a fait bien mieux que d'*enseigner* la sainteté et l'amour. Il *a été* d'une sainteté achevée, d'un amour sans mesure, et, depuis qu'il y a des hommes sur la terre, il est le seul dont nous puissions dire cela.

Nous pensons avoir résumé dans ce qui précède l'élément persistant et irréductible du christianisme à travers ses innombrables transformations. Nous allons voir ces transformations et ces variations prendre racine dans les conditions mêmes où cet élément essentiel dut se réaliser.

Cette sainteté, cet amour devaient nécessairement se manifester à travers certaines formes données d'avance, dans un moule religieux et social antérieurement déterminé. Jésus était né Juif, avait vécu parmi les Juifs, et sentait très-vivement que le salut du monde devait venir du peuple d'Israël. Si celui-ci eût écouté son doux et puissant prophète, renonçant à ses chimères de gloire politique, il eût été un peuple-apôtre. Faire tout ce qui était en son pouvoir pour élever ses compatriotes à la hauteur

de cette destinée merveilleuse était à la fois pour Jésus un devoir et une nécessité de la situation. La première condition d'une telle entreprise était évidemment d'*accomplir* la loi et les prophètes plutôt que de les *abolir*, de présenter son œuvre, ainsi qu'elle l'était réellement, comme le fruit mûr de cet arbre dont les racines plongeaient jusqu'aux temps d'Abraham, et, par conséquent, de ne pas débuter par le couper brusquement en se posant en dehors de son développement historique. Que Jésus se soit rendu un compte logique de ces exigences de la mission à laquelle il se sentait appelé ou qu'il les ait spontanément perçues, en vertu de ce pouvoir intuitif qui est le propre du génie inspiré, peu importe à la question qui nous occupe. Il suffit qu'il en ait eu conscience, comme nous pouvons nous en assurer en examinant la manière dont il poursuivit son plan messianique[1]. A défaut du peuple juif, ce furent quelques Juifs qui répandirent son esprit dans le monde, mais ceux-là même ne se fussent pas trouvés si, pour s'attacher au Christ, ils avaient dû rompre brusquement avec le judaïsme. Voilà pourquoi, malgré le sentiment qu'il avait de l'imperfection relative de la loi de Moïse et de la nouveauté de ce qu'il apportait lui-même aux hommes, Jésus ne proclama nullement l'abrogation de cette loi et se soumit personnellement aux obligations qu'elle imposait à tout fidèle israélite. Si nous mettons un moment de côté

[1] Voilà certainement la meilleure manière d'expliquer l'étrange épisode du *figuier maudit*, cet arbre qui promettait du fruit au Fils de l'homme ayant faim, qui le voyait de loin. L'arbre trompa son espoir, sans que cela l'empêchât de continuer sa route. Qu'on y voie un fait réel ou un enseignement transformé en fait, le figuier est l'emblème du peuple d'Israël qui ne réalisa pas les espérances qu'il avait fait naître, et devint depuis lors, en tant que peuple, sec et improductif.

le quatrième évangile qui a saisi la personne de Jésus sous un côté particulier, métaphysique, moins conforme par cela même à la stricte réalité historique que les trois premiers, nous trouverons à peine dans ceux-ci, qui résument la tradition la plus ancienne, la plus populaire et la plus répandue du premier siècle, quelques paroles de Jésus révélant en lui le dessein de substituer une alliance foncièrement nouvelle à celle dont la loi de Moïse avait réglé les conditions. Rien contre la circoncision, l'observation du sabbat et des fêtes juives, rien contre les prescriptions concernant la nourriture, rien de direct, en un mot, contre la loi. L'universalisme, ou la doctrine selon laquelle tout homme peut être appelé à entrer dans le Royaume de Dieu moyennant certaines conditions, faisait déjà partie des croyances rabbiniques et ne distinguait pas absolument la prédication de Jésus de l'enseignement des synagogues. Au fond, il n'était interdit à personne de se faire juif et le prosélytisme des Pharisiens s'exerçait avec un certain succès. Bref, un regard superficiel aurait autorisé la croyance que dans la pensée du Christ les institutions mosaïques conserveraient éternellement leur valeur, que pour être chrétien il fallait se soumettre à la circoncision et à toute la législation judaïque et que toute la nouveauté du christianisme consisterait en ceci, que le Messie, encore attendu par la multitude juive, était personnellement connu des chrétiens et s'appelait Jésus de Nazareth.

Un regard superficiel, disons-nous, car en examinant les choses de plus près, en sondant la profondeur de certaines paroles et de certains actes, on pouvait arriver à une conclusion tout opposée. D'abord le judaïsme,

en mettant à mort le fondateur du Royaume de Dieu, s'était rendu indigne, au point de vue chrétien, de diriger son développement et de le faire rentrer dans ses cadres, et ce sentiment devait prendre toujours plus de consistance à mesure que le cours des années détruisait l'espérance qu'on avait pu nourrir dans les premiers temps de voir le peuple juif reconnaître son erreur passagère et revenir à celui qu'il avait crucifié. Puis on ne pouvait nier que la tendance au moins de l'enseignement religieux et moral de Jésus fût antilégale. En effet une loi quelconque ne peut que mesurer la valeur spirituelle de l'homme à l'accomplissement extérieur de ses prescriptions. Elle est impuissante à renouveler l'homme intérieur et à s'emparer de son cœur. Le mérite de l'œuvre en soi, abstraction faite des sentiments qui la déterminent, est la conséquence inévitable de toute religion légale, et l'histoire religieuse nous fournit mille exemples de cette justice extérieure, qui cache un égoïsme profond, quelquefois même une corruption raffinée sous l'accomplissement mécanique des cérémonies, des rites, des prières et même des aumônes. Or Jésus avait dit et répété sous toutes les formes qu'en fait de religion et de moralité le cœur pur était tout, l'acte extérieur de nulle valeur. Il avait dans des circonstances bien connues rabaissé le bigotisme minutieux des Pharisiens à l'égard du sabbat et des aliments bien au-dessous des obligations vraiment morales dont la conscience humaine est toujours et partout dépositaire. Il avait cent fois montré de parole et d'exemple que la miséricorde valait mieux que les offrandes ; la piété intérieure et cachée plus que tous les sacrifices. On pouvait donc à très-bon droit s'autori-

ser de cet ensemble de faits et de l'esprit général qui s'en dégageait pour affirmer que la loi mosaïque et ses institutions, non-seulement ne faisaient pas partie intégrante du christianisme, mais encore pouvaient et devaient même être mises à l'écart si l'intérêt du christianisme venait à l'exiger. Mais, ne l'oublions pas, pour en venir à cette conséquence qui aujourd'hui nous paraît si simple, il fallait au premier siècle avoir le courage de saisir l'esprit des choses sous leur lettre, de rompre avec l'autorité des siècles, de s'en fier à la puissance interne de la vérité et du bien moral. Et ce courage-là est rare, bien rare, au premier comme au XIXe siècle.

Donc dix ans ne s'étaient pas écoulés depuis la mort du Seigneur que l'on pouvait distinguer deux partis bien tranchés qui se réclamaient également de son nom. Les uns disaient : Pour entrer au Royaume des cieux, il faut croire que Jésus est le Messie et subir toutes les conditions de la loi de Moïse, circoncision, fêtes, viandes défendues, etc. — Les autres disaient : Pour ceux qui croient en Jésus-Christ la loi est abolie radicalement, pour toujours, et la seule condition du salut pour tous, juifs ou païens, c'est la foi vivante en celui qui est mort pour qu'ils soient sauvés de la misère du péché.

Dans ce dernier parti nos lecteurs ont sans doute reconnu l'école de Paul de Tarse, le grand apôtre du monde païen. — Dans le premier ils reconnaîtront également les opiniâtres et ardents adversaires de Paul, qui le poursuivirent avec tant de vivacité à Jérusalem, en Galatie, à Corinthe et ailleurs. L'épître aux Galates, surtout dans ses premiers chapitres, est remplie des plus curieux détails sur la lutte engagée entre les deux tendances, et

nous engageons les personnes peu familiarisées avec les livres bibliques à relire de près ces chapitres, avant de blâmer ce que nos assertions vont peut-être avoir d'étrange à leurs yeux.

Les judæo-chrétiens (c'est ainsi que nous désignerons désormais les adversaires de Paul) s'appuyaient sur l'Ancien Testament, où plus d'un passage stipule la nécessité éternelle de l'observation de la loi, sur le fait très-réel que Jésus l'avait observée lui-même, sur le fait non moins réel que quelques paroles de lui, prises au pied de la lettre, supposaient qu'on devrait toujours l'observer[1], et enfin sur le fait visible que les apôtres, les Douze, les seuls qu'il eût institués (car ce parti ne voulait pas reconnaître l'apostolat de Paul, lequel, il faut l'avouer, devait à cet égard être cru sur parole), continuaient à l'observer. Il est certain qu'au point de vue traditionnel et populaire leur argumentation était très-forte, et il fallait une certaine dose de spiritualisme et d'indépendance pour y résister.

Les épîtres de Paul contiennent les raisonnements que cet apôtre opposait au christianisme judaïsant, et nous pouvons y renvoyer nos lecteurs. Seulement, qu'ils ne s'attendent pas à voir la thèse de la déchéance de la loi défendue selon la méthode de notre logique moderne : la moitié au moins des arguments qu'il emploie seraient pour nous de nulle valeur et sont empruntés à la méthode rabbinique à laquelle son éducation l'avait habitué. Nous nous bornons pour le moment à appeler leur attention sur ce fait aussi indubitable que significatif : deux partis

[1] Par exemple Matth. III, 15; V, 17-19; XXIII, 2.

tranchés dans le sein de l'Eglise apostolique, et luttant l'un contre l'autre avec la vivacité qu'attestent les épîtres aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains. Qu'on ne s'imagine pas en effet que ces judaïsants, qui s'attaquaient ouvertement à l'apôtre Paul et tâchaient de le décréditer auprès des communautés qu'il avait fondées, fussent hors de l'Eglise, comme des hérétiques et des excommuniés. Loin de là ! Il serait facile de montrer qu'ils étaient, alors et dans cette Eglise, le parti de l'orthodoxie rigide, et que Paul était à leurs yeux un néologue, un novateur, un destructeur impie. Certes, on ne dira pas que *les hommes de Jacques*, envoyés par lui à Antioche d'après l'épître aux Galates (II, 12), fussent des hérétiques. Et cependant ce sont eux qui détachent de Paul une grande partie de l'église d'Antioche, et forcent Pierre, entraîné par leur ascendant, à judaïser avec eux. Que l'on compare, si l'on en doute encore, des passages comme 1 Corinthiens I, 11-12 ; 2 Corinthiens XI, 13, 20 et suiv. ; Galates II, 1-5; Philippiens I, 15, 16, etc., etc, et l'on verra qu'il s'agit bien là d'un parti intérieur, agissant dans l'Eglise et pouvant même s'appuyer jusqu'à un certain point sur l'autorité des douze apôtres dont Jérusalem était la résidence ordinaire.

Nous pouvons donc poser en fait que l'Eglise apostolique n'a pas possédé l'unité de doctrine.

L'une des questions les plus curieuses et les moins éclaircies parmi celles que soulève cette histoire intérieure de l'Eglise du premier siècle, est celle-ci : Quelle fut la position réelle des apôtres de Jérusalem dans ce conflit qui déchirait l'Eglise? La réponse n'est pas facile à donner. D'une part, rien dans les écrits de Paul ne

nous permet de croire qu'ils donnèrent à leur compagnon d'œuvre un appui très-décidé et il est assez singulier, pour ne pas dire plus, qu'aux allégations des judæo-chrétiens qui se disaient envoyés et approuvés par les Douze, Paul n'ait pas une seule fois répondu que leur prétention était fausse, qu'au contraire ils les condamnaient et qu'il pouvait en fournir la preuve écrite. *Ecrite*, il l'eût fallu, d'après 2 Corinth, III, 1. Mais, d'autre part, on peut s'en rapporter au caractère bien connu de Paul pour être certain que si en effet les apôtres de Jérusalem avaient fait cause commune avec ses adversaires et les avaient formellement approuvés dans leur polémique agressive, l'apôtre de Tarse n'eût pas manqué de leur rompre en visière, à eux comme aux autres, comme il le fit, du reste, à Antioche à l'égard de Pierre. D'ailleurs l'épître aux Galates nous montre qu'au fond les apôtres de Jérusalem étaient animés d'intentions tolérantes envers leur collègue dans l'apostolat. Mais alors comment concilier ces intentions avec l'usage qu'on faisait de leurs noms, qu'on en faisait encore cent ans plus tard? Étaient-ils, oui ou non, pour les judæo-chrétiens exclusifs qui se réclamaient de leur autorité, ou pour Paul, auquel ils avaient tendu la main d'association, en reconnaissant la validité de son apostolat parmi les païens et de sa prédication libérale?

Peut-être, faute de se rendre un compte exact de la situation et des principes défendus de part et d'autre, serait-on tenté de se demander si le débat était réellement d'une importance telle qu'il leur fallût nécessairement opter entre les deux tendances. S'abstenir de certaines viandes, fréquenter assidûment le temple de Sion où, en définitive, le vrai Dieu était adoré, continuer à cir-

concire les petits enfants, ne pas manger de chair saignante, était-ce donc là matière à controverse si vive? était-ce une question de vie ou de mort pour le christianisme?

L'apôtre Paul, quant à lui, en était convaincu. Après la propagation de l'Évangile dans le monde païen, il ne connut pas d'intérêt plus vif que celui qu'il prit à cette lutte. Et il avait cent fois raison. Le christianisme, enchevêtré dans la lettre de la loi juive, n'eût jamais conquis le monde. Il n'eût été qu'une secte juive, et il est absurde de supposer que le monde grec et romain se fût jamais soumis aux formes bizarres que les Juifs pouvaient vénérer, mais qui exhalaient parfois un étrange parfum pour des hommes d'une autre race. Par la même raison, l'œuvre de régénération des âmes par la piété intérieure, à laquelle Jésus avait consacré sa vie, eût été absorbée par la superstition qui n'eût pas manqué de suppléer à ce qui lui manquait sous ce rapport par son zèle à accomplir des cérémonies et des pratiques dévotes. Enfin le christianisme n'eût jamais atteint sa qualité de religion définitive et absolue. Tant que l'on conservait la loi, le temple de Jérusalem s'élevait toujours plus haut que la croix, et le souverain pontife, hypocrite ou assassin, Anne ou Caïphe, par le seul fait de sa position hiérarchique, était plus puissant pour mettre l'homme en communion avec Dieu que le Christ lui-même.

Tout cela est incontestable de nos jours, du haut de notre observatoire de dix-huit siècles qui nous permet de plonger nos regards dans les avenues entre-croisées de la pensée chrétienne primitive, tandis qu'il est bien pardonnable à ceux qui les parcoururent de plain-pied

de n'en avoir pas toujours distingué très-clairement les extrémités. Les Douze s'étaient attachés à Jésus, on peut le dire, en dépit de tout ce que les docteurs, les traditions, les espérances populaires, pouvaient leur conseiller. L'affection profonde qu'ils vouèrent à leur Maître, le charme mystérieux, irrésistible qui émanait de toute sa personne et auquel ils s'abandonnèrent de tout leur cœur, telle fut la véritable base de leur foi en lui, et s'ils avaient cru la cause du Christ engagée dans le débat, ils n'eussent pas manqué de prendre un parti net et décidé. Ils ne le firent pas, et, pour comprendre la position qu'ils semblent avoir adoptée, il faut se mettre autant que possible dans le milieu où ils vécurent et en présence des difficultés qu'ils rencontrèrent.

Commençons par rappeler deux faits dont la preuve historique est à la portée de tous nos lecteurs.

Le premier, c'est que l'Eglise de Jérusalem se composait en grande partie de Juifs zélés pour la loi et qui n'avaient nullement entendu renoncer à leur vie légale en embrassant la foi en Jésus de Nazareth. Leur assiduité au temple et leur participation aux cérémonies du temple [1], le fait remarquable et trop peu remarqué qu'après la mort de Jésus ce sont bien plutôt les sadducéens, le parti des politiques prudents et médiocrement religieux, que les pharisiens, les zélateurs de la loi, qui persécutent l'Eglise naissante [2], l'influence facile à concevoir des Pharisiens convertis [3], la surprise profonde qu'éveille la conduite de Pierre chez Corneille [4], et, à défaut

[1] Actes des Apôtres, II, 46; XXI, 20-23.
[2] Ibid. IV, 1; V, 17. Comp. V, 34; XXIII, 7.
[3] Ibid. XV, 5.
[4] Ibid. XI, 2, 3.

d'autres preuves, la description que Jacques fait à Paul des sentiments qui régnaient dans la communauté de Jérusalem [1], tout nous démontre jusqu'à l'évidence que le point de vue judæo-chrétien, l'idée de la valeur permanente de la loi et de son caractère obligatoire pour tous était partagée par la grande masse des chrétiens de cette ville. C'est ce qui nous explique d'ailleurs comment, à une époque où les sentiments judaïques étaient aussi exaltés, malgré la malveillance de la hiérarchie officielle, une communauté nombreuse de Juifs chrétiens put subsister à Jérusalem et se déployer au grand jour, malgré quelques intermittences de persécution, jusque vers le temps de la guerre contre les Romains. Il nous sera permis de conclure de cet ensemble de faits qu'une rupture ouverte et définitive avec la loi eût rendu l'existence de l'Église dans la capitale des Juifs purement et simplement impossible. Maintenir la loi, c'était à Jérusalem une question *d'être ou ne pas être.* N'oublions pas que c'est à la suite d'une véritable confusion de choses primitivement séparées qu'on s'est complu à considérer les Douze comme des missionnaires universels [2]. Leur mission proprement dite était parmi les Juifs, comme ils le déclarent eux-mêmes dans l'épître aux Galates (II, 7-9).

[1] Actes XXI, 20 et suiv.

[2] Cette confusion tenant à bien des causes, mais en particulier à ce que des circonstances ultérieures forcèrent quelques-uns d'entr'eux à quitter la Palestine, peut déjà s'observer dans l'Évangile de Matthieu, qui se compose de documents différents de différentes dates. Ainsi les dernières paroles du Seigneur ressuscité, dans la seule apparition aux Apôtres que cet évangile raconte, impliquent l'universalité de la mission des Douze, tandis que, dans un discours dont la rédaction doit remonter à l'apôtre Matthieu lui-même, cette mission est bornée à la Palestine. (Comp. Matth. X, 5 et XXVIII, 16-20.)

Le second fait que nous avons en vue nous permettra à son tour de comprendre comment ils purent concilier leur conduite à Jérusalem avec une certaine bienveillance pour les succès apostoliques de Paul parmi les païens.

S'il est une chose attestée par tous les livres du Nouveau Testament, à la seule exception de la seconde épître attribuée à Pierre, — ce qui n'est pas une mince objection contre son authenticité, — et des deux dernières lettres attribuées à Jean, trop courtes pour entrer en ligne de compte, c'est que la génération contemporaine du Seigneur crut fermement qu'avant la fin du siècle le Christ triomphant reviendrait sur la terre pour juger les vivants et les morts et pour établir visiblement son règne éternel. Il a fallu toute l'épaisseur du voile que le préjugé met sur les yeux des interprètes traditionnels pour résister sur ce point à la clarté des textes.

Cela étant, il nous semble qu'il est nécessaire de faire intervenir cette croyance en la fin prochaine des temps dans l'appréciation des motifs qui dictaient aux apôtres de Jérusalem leur méthode hésitante et conciliante à la fois. L'essentiel à leurs yeux était que le Christ de retour trouvât des fidèles se réclamant de son nom et qu'il en trouvât le plus possible. Quant à la Palestine, encore une fois, la question ne faisait pas doute, et fallait-il secouer ce joug légal, dur sans doute, mais facilité et consacré par l'éducation, les souvenirs nationaux, les habitudes pieuses? Ne fallait-il pas au contraire conserver auprès des Juifs convertis ces formes religieuses, en dehors desquelles leur conscience se trouvait mal à l'aise et dé-

paysée, sans lesquelles il n'y aurait pas de Juifs chrétiens lors du second avénement du Seigneur? D'autre part n'était-ce pas un progrès immense que cette accession des païens à la connaissance du vrai Dieu et de son représentant parmi les hommes, qui avait suivi si promptement les premières prédications de Paul, et auraient-ils pu oublier à ce point les leçons de leur Maître sur la non-valeur des œuvres extérieures que de ne pas saluer avec joie ce *signe des temps*, cet avant-coureur du grand événement qui mettrait fin à toutes les discussions?

S'efforcer de concilier autant que possible les deux tendances pour la gloire plus grande de Jésus-Christ, et se garder de prononcer théoriquement sur le fond de la dispute, tel fut, selon nous, le parti auquel s'arrêtèrent ordinairement les apôtres de Jérusalem. Mais cela ne signifie pas du tout qu'ils partageassent les vues absolues de Paul sur la déchéance de la loi, ni même qu'ils envisageassent tous du même œil la question de fond. Ainsi nous pouvons affirmer qu'il y avait à cet égard une différence notable entre Jacques et Pierre. Ce que nous savons de Jacques, sa renommée de sainteté reconnue par les Juifs de toute opinion et consignée dans Josèphe[1], le tableau qu'Hégésippe, au second siècle, nous trace de sa vie, et qu'Eusèbe nous a conservé[2], l'extrême vénération que professèrent longtemps pour sa mémoire les judæo-chrétiens les plus rigides, tout nous défend de penser que le frère du Seigneur ne vît dans la loi qu'une institution temporaire, et s'il donna à Paul la main d'association, ce fut sans doute comme

[1] Antiq. xx, 9, 1.
[2] *Hist. eccl.*, II, 23.

un chrétien fermement attaché à ses propres convictions peut la tendre à un autre chrétien dont il ne partage pas les vues, mais dont il ne voudrait pas repousser la personne ni condamner absolument les travaux. Ce sont des envoyés de Jacques qui forcent Pierre à judaïser dans Antioche [1], et si rien absolument ne nous dit qu'il les ait envoyés dans ce but, encore est-il constant qu'il n'avait pas choisi ses hommes parmi les plus modérés de Jérusalem. — Quant à Pierre, nous savons par le témoignage de Paul lui-même qu'il était au fond enclin à penser comme lui, mais nous savons par le même témoignage qu'il redoutait infiniment de blesser par une pratique non conforme à la loi le parti judæo-chrétien de Jérusalem. Sa conduite à Antioche cadre parfaitement avec l'idée que nous avons énoncée de la position générale des apôtres. Dans le fond de sa pensée Pierre ne regarde plus la loi comme une institution rigoureusement obligatoire. Si donc il ne craint pas de s'aliéner les chrétiens de la circoncision, s'il se trouve dans une église, comme celle d'Antioche, où l'élément paulinien, libéral, a le dessus, il dépouillera volontiers le vieux manteau judaïque. Mais que des chrétiens de Jérusalem arrivent, aussitôt il redoute l'effet que produira dans l'église de cette ville la nouvelle qu'il vit comme un païen, et il se laisse aller à cet excès d'accommodation que Paul, dans sa rude franchise, appelle une *hypocrisie*.

Toutes ces assertions ne pourraient sembler étranges qu'à ceux qui, trompés par la tradition convenue des temps

[1] Galates II, 12.

plus modernes, s'imaginent que les apôtres étaient nantis du pouvoir et chargés de la mission de fixer pour tous les hommes et tous les temps la doctrine chrétienne dans des formules infaillibles. Non-seulement ils n'étaient nullement qualifiés pour cela, non-seulement nous serions en droit de nous étonner qu'ils eussent si mal satisfait à leur mandat, mais encore il est visible qu'ils n'envisagèrent pas eux-mêmes leur charge sous ce point de vue. Ils furent des *témoins* bien plutôt que des *docteurs*. C'est de cette qualité de témoins que le Christ les investit[1], et leur véritable rôle dans la fondation de l'Église a été de perpétuer le souvenir de cette image unique de Jésus de Nazareth dans laquelle ils avaient reconnu les traits essentiels du Messie. En définitive c'est à leur témoignage, direct ou indirect, que remonte la connaissance que nous avons de Jésus-Christ, et, pour remplir cette mission qui se confondait avec celle de propager la foi en lui, il n'était pas nécessaire qu'ils déroulassent toute une dogmatique. Nous venons même de voir que cela eût été plus dangereux qu'utile.

En résumé, les Douze, dont Pierre, à l'époque dont nous parlons, peut être considéré comme le représentant, sont des hommes de conciliation, visant avant tout au but immédiat de la propagation de la foi en Jésus-Christ. Ils tiennent le milieu entre les partis, entre Paul et ses adversaires. Cette position intermédiaire sera souvent très-délicate, très-difficile à concilier avec les exi-

[1] Comp. Matth. x, 18 ; xxiv, 14 ; Luc xxiv, 48 ; Actes i, 8. Le Nouveau Testament ne leur attribue pas en général d'autres prérogatives. Actes i, 21-22 ; iii, 15 ; v, 32 ; x, 39-42 ; Jean xxi, 24 ; 1 Jean i, 1 ; 1 Pierre v, 1 ; Hébr. ii, 3 ; Apoc. i, 2, etc.

gences du moment, comme l'est toujours celle des hommes de juste milieu. C'est sans doute pour mettre un terme à ces embarras sans cesse renaissants que, de concert avec Jacques, Pierre finit non sans peine par obtenir de l'église de Jérusalem une convention dont la teneur nous est donnée au xv[e] chapitre du livre des Actes. Elle stipulait que les païens convertis ne seraient astreints qu'à certains préceptes sans l'observation desquels un juif n'aurait jamais pu s'imaginer qu'une ombre de salut fût possible. Pourvu que les païens s'abstiennent de manger les viandes sacrifiées aux idoles, de se marier aux degrés prohibés par la loi de Moïse (c'est ce qu'il faut entendre par la défense de la *fornication*), de se nourrir d'animaux étouffés et en général de toute chair dont le sang n'a pas été ôté, ils seront considérés comme frères. C'était une véritable victoire sur le judæo-christianisme rigide, mais ce n'était pas, tant s'en faut, la doctrine de Paul. Et, à ce propos, c'est un phénomène assez curieux que la parfaite tranquillité d'esprit avec laquelle la chrétienté tout entière désobéit de nos jours à ce décret apostolique qui n'a jamais été annulé et dont les prescriptions sont regardées (v. 28) comme d'une observation *nécessaire*.

Au milieu des deux grands partis qui se partagent l'Église du premier siècle, il en est donc un troisième qui tend à la conciliation, qui ne recule pas devant les compromis utiles à la paix générale et qui cherche avant tout à unir et à organiser le corps chrétien. Cette tendance conciliatrice a dû se rattacher naturellement aux Douze qui imprimèrent ainsi à la marche générale de l'Église une direction vers l'unité, vers la mixtion des partis, direction

que l'Église devait suivre jusqu'à ce que les différentes écoles se fussent fondues l'une dans l'autre dans une catholicité neutralisante. La lutte cependant devait durer longtemps encore, et en réalité elle ne se perdit sous d'autres questions et d'autres intérêts que pendant la seconde moitié du second siècle.

Deux livres du Nouveau Testament sont éclairés d'un jour tout nouveau par cette élucidation de l'état intérieur de l'Église apostolique : l'épître aux Hébreux et les Actes des Apôtres.

L'épître aux Hébreux est l'œuvre d'un paulinien modéré qui, au lieu de repousser les judæo-chrétiens par une polémique agressive, cherche au contraire à les suivre sur leur terrain pour les élever, de là, à une conception du christianisme conforme à sa valeur absolue. Jésus est supérieur aux anges (donc à la loi qui, selon la croyance rabbinique, avait été promulguée par l'entremise des anges) ; Jésus, comme Fils de Dieu, est supérieur à Moïse, qui n'était que serviteur ; son sacerdoce est plus auguste que celui d'Aaron et des Lévites ; son sacrifice est la réalité dont les sacrifices antérieurs étaient la préfiguration. Telles sont les thèses principales de ce remarquable traité théologique, et l'on pourrait les résumer dans celles-ci : Les institutions mosaïques sont justes, saintes et divines, mais comme elles trouvent dans la vie et la personne du Christ une réalité bien supérieure à celles qu'elles pouvaient trouver sur le terrain de l'Ancien Testament, il en résulte que l'alliance nouvelle est distincte de l'ancienne et met fin à celle-ci tout en l'accomplissant. Paul, dans l'épître aux Romains, faisait de la loi et de la foi une antithèse ; l'épître aux Hébreux

fait de la foi l'épanouissement, la plus haute réalité de la loi. Il est clair que ce dernier point de vue était beaucoup plus acceptable par les judæo-chrétiens.

Ce caractère conciliateur est encore bien plus visible dans le livre des Actes des Apôtres. Observons d'abord que ce titre, que la tradition a consacré, est bien inexact. Ce livre n'est, à dire vrai, qu'un parallèle entre Pierre et Paul : car, à l'exception de quelques traits peu essentiels ou nécessaires à l'explication des autres, il ne parle guère que des actes accomplis par ces deux héros du christianisme naissant. Il est évident que, sans vouloir contredire la réalité historique, l'auteur a voulu aussi servir les intérêts de la paix dans l'Église. Pour cela qu'a-t-il fait ? Il a *sciemment* laissé de côté (nous disons *sciemment*, car il est impossible qu'il ait ignoré ces faits) l'opposition violente dirigée par les judæo-chrétiens contre Paul, les scènes pénibles d'Antioche, les discussions de Galatie et de Corinthe. Il a choisi, parmi les faits historiques à sa disposition, ceux qui pouvaient égaliser Pierre et Paul et les assimiler complétement l'un à l'autre en dignité, en autorité, en libéralisme, en respect pour la loi, en travaux glorieux. On pourrait dresser une double colonne, contenant, d'un côté, les actes de Pierre, et, de l'autre, ceux de Paul : la plus étonnante correspondance en serait le résultat, et il faut bien avouer que la caractéristique des deux apôtres a souffert de cette neutralisation de leurs différences. Si nous n'avions pas les épîtres de Paul, jamais on n'aurait deviné le caractère et les vues personnelles de ce grand apôtre d'après les données du livre des Actes. Toutefois je n'irai pas jusqu'à refuser toute crédibilité à ce livre, comme l'ont

fait plusieurs critiques. Je ne vois pas pourquoi l'auteur n'aurait pas groupé et combiné des faits réels ou qu'il croyait tels, en vue sans doute d'un résultat qui n'était plus strictement historique, mais enfin sans les inventer lui-même ou les altérer de dessein prémédité. Ce qui est certain pourtant, c'est qu'il atteste de la manière la plus convaincante la réalité du point de vue sous lequel nous envisageons l'Église primitive, et l'on peut défier ceux qui ne pourraient l'accepter de donner une explication raisonnable des phénomènes que présente le second livre de Luc.

Qu'il nous soit permis, pour la plus grande clarté de l'exposition, d'appliquer à cette assemblée d'apôtres, d'anciens et de députés des églises dont il est question Act. xv, les expressions usitées de nos jours pour classer les partis dans les assemblées délibérantes. Nous dirons que la droite de ce premier synode était formée par les judæo-chrétiens prononcés, en mettant à l'extrême droite ces ultra-légitimistes religieux qui ne voyaient en Paul qu'un faux docteur et un apostat. La gauche eût été composée de Paul et de ses partisans. Sans doute l'extrême-gauche eût compté quelques pauliniens exagérés, s'attachant exclusivement dans la doctrine de leur maître à son côté négatif, protestants bornant leur protestantisme à nier l'autorité de la tradition catholique. Le centre, le parti pacifique et gouvernemental, si l'on veut bien encore me passer cette expression, est dirigé par les apôtres, Pierre se tenant plus près de Paul, Jacques au centre droit.

Sans doute il y a loin de cette manière de considérer l'histoire du temps apostolique à cette monotone et plate

uniformité qui constitue encore l'opinion généralement reçue sur cette période. C'est la différence du fleuve qui coule au fleuve gelé; du corps vivant à la momie empaquetée ; de la fleur pleine de parfums et de vie à la fleur desséchée de l'herbier. Qu'on ne croie pas faire tort à la foi par l'exposition des réalités de l'histoire. Rien ne démontre mieux, à notre avis, la puissance de l'esprit de Jésus que cette multiplicité soudaine de formes et d'effets qu'il produit sitôt que la source en est ouverte. Car, au fond de toutes ces discussions, — les judæo-chrétiens, ces exclusifs du temps, ne le virent pas, mais Paul, le grand apôtre, le vit bien; — au-dessous de ces conceptions divergentes du christianisme, il y avait un fait, un principe antérieur à toute controverse; il y avait le lien qui les unissait tous, tant Paul que Pierre, tant Juifs que Grecs, à Jésus de Nazareth. Les uns définirent ce lien mieux que les autres, en reconnurent plus tôt la puissance et la beauté, en exposèrent plus exactement la nature et l'essence, mais tous devaient subir son influence et être rattachés par lui au centre religieux de l'humanité, au Fils de l'homme. Là était l'unité latente qui devait tôt ou tard se manifester dans les faits.

Nous passerons maintenant au second siècle où se continuent les lignes déjà tracées au premier. Le Nouveau Testament nous fait peu à peu défaut pour nous renseigner sur cette période plus obscure que la précédente. Ce sont les *Pères apostoliques*, c'est-à-dire les écrivains considérés plus tard par la tradition comme disciples immédiats des apôtres, la littérature apocryphe, fort nombreuse à cette époque, celle surtout des *Clémentines* et

des *Reconnaissances*, quelques fragments conservés par les historiens d'une date plus rapprochée, enfin les écrits des premiers Pères, comme Justin Martyr, Irénée, Tertullien, etc., ce sont là nos sources de renseignements, et on ne peut pas dire qu'elles en soient prodigues.

La première question qui se présente à nous est celle-ci : Les trois partis ou tendances, dont nous avons parlé, demeurèrent-elles juxtaposées, parallèles et sans empiéter l'une sur l'autre? ou bien, si l'une d'entre elles devint prépondérante et domina la situation, quelle fut cette tendance victorieuse et comment parvint-elle à l'emporter sur les autres?

C'est une question qu'il n'est pas facile de résoudre d'une manière entièrement satisfaisante, et les avis les plus divers ont été émis par les historiens qui s'en sont occupés. Les uns ont pensé que le paulinisme, ou les principes proclamés par Paul, avait vaincu complétement les tendances judaïsantes et avait réduit, du vivant même de l'apôtre, le judæo-christianisme à n'être plus qu'une secte insignifiante et sans avenir, connue sous le nom d'*ébionitisme* dans les catalogues d'hérésies [1]. Les autres ont pensé, au contraire, que la croisade entreprise contre l'apôtre des païens fut couronnée d'un plein succès et qu'il faut chercher le véritable point de départ du développement historique de l'Église dans le judæo-christianisme. Seulement tous sont d'accord sur un point qui d'ailleurs ne pourrait être contesté, c'est que finalement

[1] Du mot hébreux *ebiôn, pauvre*, qualification qu'aimaient à se donner les chrétiens de Palestine, en rapport avec Matth. v, 3. Plus tard ce mot fut considéré comme un nom propre, celui du prétendu fondateur de la secte.

la tendance qui poussait à la conciliation, celle qui se préoccupait avant tout de la formation et de l'unité d'une grande société chrétienne, finit par être celle de la grande majorité, et que les diverses tendances parvinrent à se fondre dans une couleur uniforme, mélangée de nuances originairement disparates, mais où l'analyse attentive aurait seule pu distinguer et séparer les rayons divers qui la composèrent désormais.

Par conséquent ceux qui croient à une victoire éclatante du paulinisme, contemporaine de l'apôtre Paul, pensent que ses doctrines subirent une dégénérescence, un appauvrissement continu, en vertu duquel les différences tranchées qui les distinguaient du judæo-christianisme, pâlirent peu à peu : de sorte que le paulinisme devint tout doucement quelque chose qui ressemblait à un judæo-christianisme modéré, indépendant de la loi proprement dite de Moïse, mais non du point de vue légal. La discipline de l'Église aurait en effet pris la place et renouvelé les dangereuses illusions de la loi juive. — Au contraire ceux qui admettent que le judæo-christianisme fut, dès le principe, maître de la situation, pensent que les germes de développement spirituel dont il était porteur, n'étant plus comprimés par l'ardeur de la polémique, modifièrent progressivement l'étroitesse du parti, en le dégageant toujours plus de la lettre légale et en l'élevant peu à peu à un libéralisme dont les conséquences pratiques ne différaient guère de la vie chrétienne telle que Paul l'avait comprise : de sorte que, par voie de spiritualisation, le judæo-christianisme serait devenu quelque chose de très-semblable à un paulinisme, très-pâle, sans doute, encore très-attaché

au principe légal, mais toutefois indépendant des institutions mosaïques.

On le voit : le point d'arrivée est au fond identique, c'est le chemin qui diffère. Et ce qui rend difficile la solution du problème, c'est que l'une et l'autre théorie peut alléguer des faits historiques en sa faveur.

Ainsi il est positif que les doctrines de Paul furent toujours plus mal saisies, à mesure que la puissante impression personnelle produite par l'apôtre s'évanouit dans la mémoire de l'Église. Il est évident que Paul avait devancé son époque, et même on peut dire qu'il n'a été de nouveau en possession d'une influence directe dans l'Église qu'à partir de la Réforme. Nous ne saurions attribuer ce mérite à l'augustinisme qui se rattacha sans doute à la phraséologie et même à la pensée de Paul, mais qui n'osa jamais secouer le joug de l'autorité ecclésiastique et des œuvres légales. Quoi qu'il en soit, cet affaiblissement incontestable du paulinisme chez ses représentants après la mort de Paul vient sans doute appuyer la théorie qui rattache à sa prédication le développement ultérieur de l'Église, en expliquant la transition qui la conduisit au point où nous la trouvons à la fin du second siècle. Mais il faut reconnaître, d'autre part, que la transformation du judæo-christianisme en dehors de toute influence paulinienne est un fait historique aussi. Ne pourrait-on pas en conclure que les deux ordres de faits ont marché parallèlement, de telle sorte que l'affaiblissement du facteur primitivement le plus spiritualiste, combiné avec les progrès spirituels du facteur primitivement le plus arriéré, les amena, au bout d'un temps donné, à une grande ressemblance, à l'unité, sinon de

principes, au moins d'organisation, de pratique et de formes religieuses?

Nous pensons, quant à nous, que ce point de vue est le vrai ; et d'ailleurs il est d'avance le plus probable. Mais il n'épuise pas la question. Il ne dit pas à travers quels incidents et quelles variations la lutte si ardente des premiers temps aboutit à la pacification et à une sorte de traité de paix qui s'appela l'*Eglise catholique* dans le sens antique de ce mot.

Il est invraisemblable en soi que deux partis se développant parallèlement, en état de lutte ouverte, s'arrêtent brusquement dans leur polémique pour conclure un traité de paix. L'histoire prouve surabondamment qu'en matière religieuse les traités de paix sont difficiles et surtout ne se décrètent pas. Pareille chose ne peut avoir lieu que si, l'un des deux partis ayant établi sa prééminence, l'ardeur des combattants s'éteignant peu à peu faute d'aliments, les affinités latentes prennent place au grand jour et deviennent, de subordonnées qu'elles étaient, la chose principale. Au fond ce n'est donc rien éclaircir que de se borner à constater deux courants parallèles marchant vers un confluent. Il faut savoir encore de quel côté fut la puissance d'absorption, et si, en un mot, le paulinisme se jeta dans le judæo-christianisme ou celui-ci dans le paulinisme.

Il nous semble que le moyen le plus simple et le plus naturel pour savoir lequel des deux courants eut la supériorité de fait consiste à se transporter immédiatement près du confluent, c'est-à-dire un peu avant l'époque où la lutte prit un terme et fut remplacée par la paix; puis, à examiner quelles sont la couleur et la source du prin-

cipal affluent. Comme à la fin du second siècle les œuvres d'Irénée, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie ne permettent pas de croire que la guerre continue encore, que les principaux livres du Nouveau Testament actuel sont déjà répandus généralement et vénérés dans toute l'Église, — soit qu'ils proviennent d'une source judæo-chrétienne ou censée telle, comme l'évangile de Mathieu, ou d'une source antijudaïque, comme les épîtres de Paul, — il est à croire que le milieu du second siècle fut l'époque où la fusion s'opéra. Mais, à cette date, on ne peut pas se le dissimuler, c'est le principe judæo-chrétien qui domine, bien modifié sans doute, mais enfin maître de la situation et lui imposant son point de vue et ses traits généraux. Les œuvres de Justin Martyr (161-168) ne sont pas favorables au paulinisme conséquent et ferme. Loin de là. Il est assez curieux de voir ce pieux confesseur, canonisé plus tard par l'Église, *affecter*, — on ne peut pas se servir d'une autre expression, — dans tous ses ouvrages de ne pas dire un mot de Paul et de sa doctrine, quand même à chaque instant l'occasion se présentait d'en parler. De plus, des passages très-significatifs de ces mêmes écrits respirent un judæo-christianisme très-positif. Toutefois l'ébionitisme rigide, celui qui veut forcer les païens eux-mêmes à l'observation de toute la loi, comme à la condition *sine qua non* du salut, est, à ses yeux, une erreur funeste. Justin est donc un judæo-chrétien très-adouci, très-libéral dans son judæo-christianisme, mais enfin un judæo-chrétien. Comme d'ailleurs il est évidemment l'homme de la majorité de l'Eglise de son temps, il faut en conclure qu'on se trouve déjà bien avant dans la voie de la conciliation,

et que cependant le point de vue judæo-chrétien domine encore, bien que modifié, les hommes et les usages de l'Église. Reculons un peu.

Il existe un curieux livre auquel on n'a pas compris grand'chose jusqu'à ces derniers temps et dont on a enfin saisi fort habilement le secret. Ce sont les *Homélies* apocryphes de Clément Romain. Ce livre, dirigé surtout contre le gnostique Marcion, est du milieu du second siècle. Il se compose d'un cadre assez romanesque, formé par l'histoire de l'auteur prétendu, et d'une série de discussions entre l'apôtre Pierre et le magicien Simon, roulant sans exception sur les points controversés au second siècle. Quand nous disons *sans exception*, nous disons trop : il en est une, et assez étrange. Une étude attentive du livre a amené la découverte que, sous le nom du magicien Simon, l'auteur ne combat pas seulement Marcion et ses doctrines, et que c'est Paul aussi, l'apôtre en personne, qu'il a travesti sous les traits détestés du goéte samaritain. Ce travestissement a-t-il été opéré par l'auteur lui-même du livre que nous avons sous les yeux, ou n'aurait-il pas été déjà suggéré par un document antérieur, analogue par le genre et la méthode et lui ayant servi de base pour élever la controverse à des questions plus rapprochées de son temps? Cette dernière supposition est de beaucoupla plus probable depuis les beaux travaux du docteur Hilgenfeld sur cette littérature clémentine qui forme un vrai cycle de débats théologiques. Mais le fait qu'il nous importe de constater n'en subsiste pas moins. Rien ne manque à l'odieuse caricature. Supposez un judæo-chrétien fanatique du premier siècle, voulant attaquer la personne et la prédication de Paul de

la manière la plus violente : il ne s'y prendra pas autrement que le Pierre des Homélies pour combattre le Magicien. Nous citerons quelques échantillons de cette singulière controverse.

D'abord le livre est précédé d'une prétendue épître de Pierre à Jacques [1], où Paul n'est pas désigné autrement que sous le nom de l'*ennemi* et où sa doctrine est traitée d'*absurde*. On savait par l'épître aux Galates que Paul avait ouvertement blâmé Pierre de son *hypocrisie* judaïsante, qu'il lui avait appliqué l'épithète assez dure de Κατεγνωσμένος, *méritant d'être repris*, *condamné*(Gal. II, 11). Il faut voir avec quelle vivacité le Pierre des Homélies relève l'épithète, en disant que l'accuser, lui Pierre, c'est accuser Dieu qui lui a révélé son Fils (Hom. XVII, 19). Paul fondait son autorité apostolique sur la révélation miraculeuse qu'il avait reçue du Seigneur Jésus. Voici comment le Pierre des Homélies lui riposte : « Si notre » Jésus, » lui dit-il, « t'est apparu et t'a parlé dans une » vision, c'est dans sa colère, te traitant en adversaire... » Est-ce que jamais on a institué un docteur par le » moyen d'une vision? Que si tu en appelles à son pou- » voir suprême, pourquoi donc le maître a-t-il conversé » toute une année avec des gens bien éveillés? Comment » pouvons-nous avoir confiance dans ton assertion qu'il

[1] Les personnes qui n'ont pas l'habitude des antiquités religieuses s'étonneront peut-être de l'énorme quantité de livres apocryphes ou portant un nom d'emprunt que nous citons ici et ailleurs. De l'aveu de tous ceux qui connaissent l'antiquité, il est certain que le nombre des livres apocryphes dépasse de beaucoup celui des livres authentiques. L'idée de la propriété littéraire était alors dans sa plus tendre enfance, et c'est pourquoi on aurait tort de mépriser les œuvres pseudépigraphes de cette époque pour cela seul qu'elles sont apocryphes. Un auteur croyant écrire dans l'esprit d'un personnage faisant autorité s'emparait de son nom sans le moindre scrupule.

» t'est apparu? Et comment peut-il t'être apparu, à toi » qui crois le contraire de ce qu'il a enseigné? S'il est » vrai qu'en une heure de vision et d'instruction tu sois » devenu son apôtre, prêche sa parole, sache l'interpré- » ter, aime ses apôtres et ne fais pas la guerre à moi, » son compagnon fidèle. Car c'est à la pierre inébranla- » ble, au fondement même de l'Eglise que tu as résisté » en t'opposant à moi. Si tu n'étais pas mon ennemi, tu » ne poursuivrais pas ma prédication par tes calomnies, » qui font qu'on ne me croit pas quand je dis ce que j'ai » entendu, de mes oreilles, dire au Seigneur, et que je » parais *mériter d'être repris*, quand j'aurais droit à des » éloges. En me disant coupable (εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις), » tu accuses Dieu lui-même qui m'a révélé le Christ et » tu t'en prends à celui qui m'a déclaré bienheureux à » cause de cette révélation. Mais si tu désires coopérer » réellement au service de la vérité, commence par ap- » prendre de nous ce que nous avons appris de lui, et, » devenu disciple de la vérité, sois notre auxiliaire[1]. »

On le voit, le parti judæo-chrétien n'avait pas pardonné à Paul le blâme public qu'il avait infligé à Pierre dans Antioche. D'autres passages non moins clairs achèvent de démontrer qu'au fond les Homélies font la guerre à Paul en la faisant à Simon et à Marcion. Il n'est pas jusqu'à la gloire incontestable de l'apôtre, celle d'avoir fondé les plus nombreuses et les plus illustres églises qui ne lui soit contestée. A en croire les Homélies, c'est Pierre et non

[1] La fin de cette tirade fait allusion aux paroles de Jésus à Pierre, lorsque celui-ci eut reconnu le premier son caractère messianique (Matth. XVI, 17), et à la prétention hautement avouée de Paul de ne tenir *son évangile* d'aucune source humaine (Gal. I, 1, 11, 12).

Paul qui aurait fondé les églises d'Antioche, de Laodicée et de Rome. L'Eglise tout entière s'est laissé tromper à cet égard jusqu'à la Réformation et la tradition catholique, en adjoignant Paul à Pierre dans ses formules les plus solennelles, mais en réservant systématiquement la prééminence au second, est l'écho prolongé, et de la conciliation définitive des deux partis opposés, et de la supériorité de fait que conquit le parti dit de Pierre dans l'Eglise des premiers temps.

A la vérité on a voulu ne voir dans le livre que nous venons de citer que l'œuvre d'un blasphémateur isolé, se rattachant peut-être à quelque secte restreinte, d'un enfant perdu de l'ébionitisme. C'est impossible : car ce livre appuie en même temps l'épiscopat, qui commençait à s'établir généralement. Le regarder comme l'expression d'une pensée hérétique, sans influence dans l'Eglise, est à peu près aussi raisonnable que la supposition d'un missionnaire catholique en Angleterre, prêchant la soumission aux pasteurs et évêques de l'Eglise anglicane. Incontestablement l'auteur de ce livre croyait la majorité, au moins, de l'épiscopat favorable à ses vues.

Et pourtant il est facile de voir que si le judæo-christianisme a inspiré ces homélies, c'est comme principe, comme théorie. En fait elles dénotent un grand progrès. Le baptême a remplacé la circoncision comme signe d'alliance. La vocation des païens est admise aussi formellement que chez Paul. Il s'y trouve même des thèses fort hardies sur la valeur littérale des écrits et des institutions de l'Ancien Testament. L'antipathie personnelle contre Paul est restée, mais désormais elle a bien peu de motifs.

Laissons passer la période d'indifférence relative au sujet de cet apôtre, la période du silence, dont Justin Martyr nous offre un exemple si remarquable, et rien n'empêchera plus l'auteur de la seconde épître dite de Pierre de se porter garant de l'orthodoxie de Paul, en accusant d'ignorance ou de faiblesse ceux qui, en lisant ses écrits, y rencontrent des pierres de scandale [1].

En effet le troisième parti, celui que nous avons désigné sous le nom de parti de la conciliation, finit par triompher à la suite de cet affaiblissement graduel des forces opposées. Ce n'est pas que les questions agitées fussent résolues théoriquement, mais la pratique et les principaux objets de la foi étaient devenus si ressemblants des deux côtés que, moyennant l'unité extérieure de l'organisation, on pouvait se faire illusion et croire à l'unité intérieure sur tous les points. D'ailleurs si le parti paulinien fut numériquement le plus faible, il dut cependant garder dans ses rangs les membres les plus éclairés de la chrétienté d'alors. Après tout, on ne pouvait faire que Paul ne fût le père de la majeure partie des églises fondées au milieu du monde païen [2]. En acceptant son œuvre, il fallait bien accepter plus ou moins sa personne. Il est clair que le jour où le judæo-christianisme fut devenu assez libéral pour ne plus se scandaliser des écrits et de la conduite de Paul et même pour en reconnaître l'autorité (il est vrai qu'on ne les comprenait plus très-bien), ce jour fut en fait la victoire de la tendance conciliatrice. Mais encore une fois il ne peut être question d'une défaite du judæo-christianisme : on ne peut ad-

[1] 2 Pierre III, 15.
[2] Comp. 1 Corinth. IV, 15.

mettre pour lui qu'un développement dans le sens du détachement graduel des formes de la religion juive. Le principe de la loi resta et ne tarda pas même à relever dans l'Eglise chrétienne celui du sacerdoce.

Quand on examine attentivement les choses à la lumière de l'expérience historique, ce triomphe relatif du judæo-christianisme sur le paulinisme n'a rien qui doive nous surprendre. Certains indices nous le feraient déjà prévoir dans le Nouveau Testament lui-même. Car nous y trouvons que Paul ne rencontra pas toujours, au sein des communautés qui lui devaient le plus, ces sympathies chaleureuses auxquelles son dévouement lui donnait tant de titres[1]. D'ailleurs, nous l'avons déjà dit, pour être un paulinien décidé, il fallait un très-grand courage. Il fallait secouer une foule de préjugés, rompre avec des formes séculaires, placer la religion avant tout en soi-même dans sa conscience, dans la vie intérieure. Hé bien ! souvent l'homme, même religieux, préfère tout à cela. Commandez-lui les jeûnes, les pénitences, les longues prières, les dévotions pénibles, les croyances difficiles, et il vous obéira. Il martyrisera son corps, il abêtira sa raison, si vous lui persuadez que son corps martyrisé et sa raison abêtie sauveront son âme. Le judæo-christianisme avait sur le paulinisme l'avantage d'attacher du mérite à certaines œuvres, au *prix* desquelles on faisait son salut. De plus il caressait la paresse intellectuelle en se présentant au nom de la tradition. Le judæo-christianisme, c'était le salut extérieur, méca-

[1] Comp. Coloss. IV, 10-11 ; Philippe II, 19-21 ; 2 Timoth. IV, 16.

niquement acquis, pouvant s'arrêter à la surface de l'âme. Le paulinisme, c'était le salut intérieur, la régénération du dedans. Le paulinisme a toujours été et sera longtemps la religion de la minorité.

A cette cause qui, selon nous, est la principale, il faut ajouter que les partisans de Paul, fidèles à leur maître, ne niaient pas précisément la légitimité relative du judæo-christianisme. Ils se résignaient à le supporter comme une forme inférieure du christianisme[1]. Du moins ceux d'entre eux qui le condamnèrent absolument dépassèrent-ils en cela la pensée et l'exemple de Paul. Il en résultait donc que le rôle du parti paulinien consistait plutôt à se faire accepter qu'à s'imposer. Il accordait à ses adversaires leur place au soleil, à la seule condition qu'ils respectassent la sienne. Sur un pareil terrain le parti agressif a, dès le début, un grand avantage. Il a toujours pour lui ceux qui se mettent régulièrement du côté où l'on crie le plus haut et le plus fort.

Enfin le paulinisme était dans la position des écoles spiritualistes, que leurs adversaires taxent régulièrement d'impiété, parce qu'ils ne conçoivent pas une religion dégagée des formes matérielles auxquelles ils sont habitués. La tentation perpétuelle, dans une telle position, c'est de ménager tellement le point de vue du vulgaire qu'on semble le partager et d'envelopper, sciemment ou non, sa pensée de vêtements empruntés au langage qui passe pour orthodoxe. De cette manière la masse s'ha-

[1] Comme le fait l'épître aux Romains, par exemple, laquelle dénote certainement plus de tolérance pour le judæo-christianisme que l'épître aux Galates qui lui est antérieure.

bitue toujours plus à considérer ce dernier comme le seul légitime.

Reste à expliquer la transformation du judæo-christianisme. Elle doit être attribuée avant toute chose à ce que cette doctrine était en définitive *un* christianisme, donc un système se rattachant à la personne et à l'œuvre de Jésus-Christ. Cette seule phrase du *Credo* judæo-chrétien : *Jésus de Nazareth est le Messie* contenait en germe tout le christianisme spiritualiste. Car cette simple croyance devait amener ceux qui la professaient à la connaissance toujours plus intime, à la contemplation toujours plus constante de ce Messie en qui ils croyaient. Or la connaissance du Christ et l'amour du Christ sont les sources d'où jaillit l'esprit qui éclaire et l'esprit qui sanctifie. Le retour incessant de l'âme chrétienne vers Jésus a son parallèle dans l'Eglise. C'est en se retournant vers son fondateur que celle-ci se spiritualise toujours, quand elle risquerait de se pétrifier dans le matérialisme de la lettre et de la forme. Le judæo-christianisme, à l'origine, mettait les œuvres de la loi juive à la même hauteur que la personne de Jésus dans l'affaire du salut. Peu à peu il sentit que ces œuvres devenaient impossibles ou disparaissaient, tandis que Jésus restait. Il mit cent ans à parcourir l'espace que le génie de Paul avait franchi d'un bond. Et encore n'atteignit-il pas le but aussi complétement et d'une manière aussi décidée. L'Église porte encore aujourd'hui la peine de sa faiblesse primitive. Le judæo-christianisme a déteint sur elle. Il est le père du catholicisme romain et pourrait également réclamer plus d'un genre de protestantisme. Car le salut

rattaché à l'admission du dogme peut rester tout aussi extérieur à l'âme que le salut gagné par les œuvres pies.

A cette cause première de la spiritualisation graduelle du judæo-christianisme il faut joindre l'influence des événements extérieurs. Ainsi nous pouvons mentionner la proportion toujours plus grande des néophytes, païens d'origine, qui naturellement n'avaient pas pour le rituel mosaïque l'opiniâtre attachement des convertis juifs de naissance. La destruction de Jérusalem et du temple dut nécessairement faire tomber plus d'un préjugé sur la valeur permanente d'une loi qu'il n'était plus possible d'observer complétement et sur les prérogatives éternelles d'un peuple que Dieu réprouvait si clairement. Ce n'est pas la seule fois dans l'histoire que le cours des événements politiques a éclairé sur la vraie valeur d'un principe religieux ceux qui ne s'en rendaient pas compte tant que les controverses se mouvaient uniquement dans le champ de la théorie. Enfin les tracasseries et les vexations dont, longtemps encore après l'an 70, ceux qui menaient une vie judaïsante furent l'objet de la part du gouvernement impérial, poussèrent toujours plus l'Église à des pratiques moins étroites, dans lesquelles on ne pût pas dénoncer l'*absurdus sordidusque mos* dont parle Tacite [1]. Un passage de Suétone, qui ne connaissait pas mieux le christianisme et les chrétiens que beaucoup de nos écrivains français d'aujourd'hui ne connaissent le protestantisme et les protestants, nous montre clairement l'intérêt très-positif qui commandait aux chrétiens de son

[1] Tacite, *Hist.* v, 5.

temps de judaïser le moins possible. Sous Domitien, nous dit-il, on poussa les mesures fiscales contre les Juifs avec la dernière rigueur, et l'on déféra à la justice spéciale ceux qui, sans l'avouer, menaient une vie judaïque ou qui, dissimulant leur origine, n'avaient pas acquitté les tributs imposés à cette nation [1]. Il est plus que probable que, dans ces deux catégories d'accusés et surtout dans la première, il se trouva fort souvent des judæo-chrétiens.

Comme on le voit, l'agrandissement de l'Église ne fut pas étranger à cet élargissement des entraves du judæo-christianisme. L'Evangile devenait peu à peu un fait universel, forçant les politiques et les penseurs à compter avec lui. Cela devait provoquer et provoqua en effet de nouveaux efforts de la pensée religieuse, et les nouvelles questions qui surgirent absorbèrent l'attention au point de faire complétement oublier, du moins dans la plus grande partie de l'Église, les dissentiments primitifs. Nous persistons à penser, malgré les assertions d'une critique savante, que le quatrième évangile, celui de Jean, est d'une date fort ancienne et qu'on ne saurait sans violence en reporter la rédaction en avant du commencement du second siècle. Du moins on n'est pas parvenu jusqu'à présent à lui indiquer une place satisfaisante au milieu des partis et des discussions qui remplirent cette période. D'autre part, les données vraiment historiques de cet évangile, supérieures, même à ce point de vue, à plusieurs de celles que fournissent les trois

[1] Suétone, *Domit.* XII : *Præter ceteros judaïcus fiscus acerbissime actus est, ad quem deferebantur qui, vel improfessi judaïcam viverent vitam, vel, dissimulata origine, imposita genti tributa non pependissent.*

premiers, s'opposent à ce que nous le considérions comme rédigé trop loin des souvenirs immédiats qu'avaient laissés la vie et la mort de Jésus-Christ. Ajoutons aussi que ce livre, d'un si admirable mysticisme, est supérieur aux luttes de son temps. Il ne les connaît pas ou ne les connaît plus. Mais nous trouvons précisément dans cette circonstance l'explication d'un phénomène assez obscur et dont ordinairement ceux qui croient que cet évangile ne remonte pas plus haut que le milieu du second siècle, veulent tirer parti en faveur de leur thèse. Il est constant que pendant la première moitié du second siècle cet évangile est peu connu. Il semble n'avoir circulé que dans un nombre très-restreint de lecteurs, assez développés pour en savourer les beautés et quelque peu indifférents aux discussions violentes du reste de l'Eglise. Au contraire, depuis le dernier tiers du second siècle, on le voit répandu partout. Selon nous cette propagation tardive, mais rapide dès qu'elle commence, tient d'abord à ce que l'Eglise en général, préoccupée de ses dissensions, ne le rechercha pas très-avidement dans les premiers temps; puis à ce que, les luttes anciennes étant assoupies, l'attention se porta avec une vivacité générale sur un document de cette importance, où l'on trouvait des aperçus et des idées en rapport avec les questions nouvelles qui avaient surgi.

Ces questions nouvelles peuvent se ramener à trois principales, le gnosticisme, le montanisme et l'épiscopat. Toutes les trois elles sont en connexion étroite avec le fait des progrès considérables que l'Église avait faits dans le monde.

Le gnosticisme est une philosophie religieuse sous

forme mythique, s'éloignant par des degrés insensibles du christianisme évangélique et servant réellement de transition entre l'Eglise et le monde païen. Il entraîna plus ou moins dans son orbite toutes les imaginations religieuses du second siècle, et l'Eglise ne s'en défia qu'après avoir été presque blessée à mort par cette dangereuse tendance. Le gnosticisme, frappé de l'importance croissante du christianisme, voulut en trouver la formule métaphysique et le mettre en rapport avec le déroulement des choses partant de l'absolu. L'apparition du Christ sur la terre fut pour lui le terme dialectique expliquant la coexistence du mal et du bien, et l'Evangile fut la synthèse qui résolvait l'antithèse de la lumière et des ténèbres. Le dualisme, l'impureté de la matière, l'ésotérisme, tels furent les éléments païens qui, dans des proportions diverses, se combinèrent chez lui avec les éléments historiques du christianisme. Ceux-ci devaient beaucoup souffrir du voisinage, et, sans entrer dans le détail des innombrables théories gnostiques, où le grotesque et l'idéal, l'absurde et le sublime se coudoient à chaque instant, il suffira de dire que, pour se conformer aux exigences des principes généraux de la tendance, le Christ des gnostiques dut dépouiller toute réalité humaine et n'être plus qu'un Christ-fantôme. Ce fut surtout ce résultat qui épouvanta l'Eglise, et le symbole dit des Apôtres fut en grande partie rédigé sous cette impression d'effroi causée par ces théories étranges. Dans le gnosticisme l'Evangile, fait moral et religieux avant tout, s'évaporait en fumée métaphysique.

J'ai démontré ailleurs [1] quel fut le véritable principe

[1] *Nouvelle Revue de théologie*, vol. I, p. 64.

du montanisme, ce ferment qui remua l'Eglise entière du second siècle depuis la Phrygie, son lieu d'origine, jusqu'à Lyon et Carthage, où il trouva son plus illustre soutien dans le génie fougueux de Tertullien. Son apparition et les phénomènes fort curieux qui la caractérisent sont dus avant tout à la réaction dans le sens de la rigidité primitive des chrétiens les plus zélés qui voyaient avec douleur l'Eglise perdre en pureté morale ce qu'elle gagnait en étendue. Cette réaction fut soutenue et vivifiée par la croyance que décidément la fin des temps était proche, cette croyance toujours démentie, toujours renaissante dans l'Eglise, dont certains membres confondent toujours le pressentiment des grands changements dans les esprits et les nations avec les signes du *millenium* qui s'avance. Le montanisme, lui aussi, ne fut repoussé par l'Eglise qu'assez tard et non sans laisser plus d'un dépôt marqué à ses couleurs dans le terrain traditionnel. Encore aujourd'hui l'Eglise romaine et l'Eglise grecque célèbrent la fête des deux sœurs montanistes, Perpétue et Félicité, martyrisées en Afrique sous Septime Sévère. Le montanisme dut pourtant céder devant la puissance des temps. La foule entrait dans l'Eglise et ne voulait pas se soumettre à l'austère discipline des *spirituels*, comme s'appelaient les partisans de cette tendance, et l'épiscopat, le véritable héritier de tous ces mouvements que nous avons retracés, favorisa la foule et finit par anéantir le montanisme.

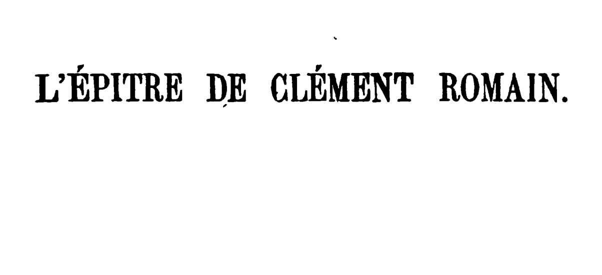
L'épiscopat, en effet, est le point d'arrivée de cette tendance vers l'unité à tout prix qui va se dégageant toujours plus du milieu des controverses et des luttes. Dans l'origine les communautés étaient complétement indé-

pendantes l'une de l'autre, et la forme généralement adoptée de gouvernement avait été empruntée aux synagogues juives. Chacune d'elles était gouvernée par un conseil d'*anciens* ou d'*évêques* (les deux titres, l'un d'origine juive, l'autre d'origine grecque étaient synonymes), auquel s'adjoignait un collége de *diacres* ayant pour principale fonction le soin des pauvres. Peu à peu le désir se forma dans chaque communauté de centraliser les pouvoirs ecclésiastiques dans une seule main. Bien des causes inspiraient ce désir, par exemple le besoin de correspondre régulièrement avec les autres églises, l'influence prépondérante de certains membres de la communauté à qui des lumières supérieures, un mérite transcendant assignaient d'avance la présidence du collége des anciens, mais par-dessus tout cette aspiration à comprimer tous les différends sous le poids de l'autorité extérieure, sans même qu'on se préoccupât beaucoup de savoir qui avait tort ou raison. Ainsi se forma l'idée de la *tradition épiscopale*, en vertu de laquelle l'évêque seul, dans chaque communauté, devait être considéré comme le dépositaire de la vraie doctrine. Peu importait ce que l'on croyait pourvu que l'on crût ce que croyait l'évêque. Le corps épiscopal de son côté, une fois formé par cette conspiration générale de l'Eglise, était trop travaillé lui-même par la tendance à laquelle il devait sa formation pour ne pas faire tous ses efforts afin de réaliser dans son sein cette unité dont chaque évêque était le symbole et le garant dans chaque église. Là-dessus vinrent se greffer l'autorité des conciles et plus tard celle des dignitaires ecclésiastiques qui pouvaient se considérer comme évêques des évêques. Les patriarchats d'Alexandrie, de Jé-

rusalem, d'Antioche, d'Ephèse, de Corinthe, de Rome et plus tard de Constantinople n'ont pas d'autre origine. Ce mouvement devait se prolonger jusqu'à la centralisation absolue de l'Eglise dans une seule main. Mais ici l'Orient et l'Occident ne s'entendirent plus et ne s'entendront jamais.

Nous avons dépassé de beaucoup la limite des deux premiers siècles. Ce qui constitue cette limite, c'est l'établissement victorieux de l'épiscopat. C'est lui en effet qui est la condition des débats nouveaux qui rempliront le troisième siècle. L'unitarisme ou en général les questions concernant la nature du Christ, que nous aurions pu signaler aussi comme caractérisant le second siècle, n'acquièrent une importance universelle qu'à partir de l'institution de l'épiscopat. Celui-ci fut chargé, sur ce point comme sur les autres, d'établir l'unité de doctrine, et il fixa dans ses conciles, à coups de majorité, la doctrine de l'Eglise sur un domaine où primitivement la plus grande latitude était laissée à la foi individuelle. En un mot, la période dont nous avons indiqué les fluctuations principales prend fin à partir du moment où il fut partout admis que les évêques avaient été institués par les apôtres, qui par Pierre, qui par Paul, souvent par tous les deux, et qu'il était du devoir de tout chrétien de rester uni, quoi qu'il arrivât, au corps épiscopal. Elle s'arrête avant le commencement du troisième siècle, où l'évêque, d'abord simple *ancien*, puis *primus inter pares*, arrive à la possession officielle de la monarchie dans son diocèse. Bien que constitutionnelle encore aux temps d'Irénée, de Tertullien et même de Cyprien, cette monarchie tendait à devenir et devint absolue. A vraiment

dire l'Eglise chrétienne ne se composa plus des millions de fidèles qui chantaient les louanges de son divin fondateur, mais de 4 à 500 évêques qui prétendirent monopoliser le Saint-Esprit. Il faut attendre jusqu'à la Réforme pour voir reparaître avec quelque puissance dans la chrétienté la sublime doctrine du Nouveau Testament sur le sacerdoce universel. .



L'ÉPITRE DE CLÉMENT ROMAIN.

L'ÉPITRE DE CLÉMENT ROMAIN [1].

On accuse souvent la critique religieuse de bâtir en l'air des édifices composés d'hypothèses et de conjectures arbitraires. On oublie, en lui faisant ces reproches, que sa prétention est moins d'édifier que de proposer. L'histoire ne peut se passer d'hypothèses, et la confiance avec laquelle on accepte celles-ci dépend de leur accord plus ou moins intime avec les phénomènes dont il faut se rendre compte. Ce qui est conjectural pour l'un peut fort bien être évident pour l'autre, et réciproquement. C'est pourquoi dans les études critiques on doit avoir égard au jugement porté sur une explication quelconque par les hommes impartiaux et compétents. On oublie souvent aussi que la conception historique, au nom de laquelle on repousse les conceptions nouvelles des choses de l'antiquité, n'est elle-même qu'une hypothèse, et une hypothèse insoutenable. Ne nous effrayons pas en matière de critique de ce que nous acceptons si aisément dans la

[1] Voir *le Lien* des 13 et 27 octobre 1855.

plupart des autres branches de connaissances. Presque toutes les sciences ne marchent que grâce à l'hypothèse. Quand, révisée et collationnée par un certain nombre de bons esprits, l'hypothèse conserve son cachet de vraisemblance, elle perd peu à peu sa nature hypothétique et passe insensiblement à l'état de vérité indiscutable ; sinon, elle tombe sous les coups de la même critique qui lui avait donné le jour et sert seulement d'avertissement à ceux qui par la suite risqueraient de se laisser égarer par sa lueur trompeuse. Ce n'est pas dire qu'elle soit désormais inutile. C'est déjà quelque chose, quand on est embarrassé sur le chemin qu'on doit prendre pour arriver quelque part, de savoir quels sont les sentiers qu'il faut éliminer de son calcul. Combien d'exemples de cette marche toute naturelle de l'esprit humain dans sa poursuite du vrai ne pourrions-nous pas emprunter à la physique, à la chimie, à la médecine, à l'astronomie !

Il va sans dire que, depuis le jour où le prisme de la critique a décomposé en ses divers rayons le foyer lumineux que la tradition nous présentait sous une couleur d'un gris uniforme, les reproches de conjectures gratuites, de négation arbitraire ne lui ont pas manqué. Elle dérangeait en effet bien des théories, elle dissipait bien des rêves. Cependant elle a pu en appeler avec une confiance croissante à l'étude impartiale des faits. Elle a pu demander à ses adversaires ce qu'ils pouvaient dire en présence de phénomènes, inexplicables en dehors de la théorie qu'elle proposait, si naturels et si faciles à comprendre dès qu'on l'admettait. Le côté le plus faible de sa position, c'est qu'elle avait affaire non-seulement avec une science arriérée, mais aussi avec une tradition po-

pulaire ; et combien de fois la science arriérée n'a-t-elle pas cherché un secours illégitime auprès des préjugés traditionnels ! Pour les vaincre, il faudrait pouvoir établir devant ceux qui les partagent les puissantes raisons que fournit l'érudition indépendante, et voilà ce qui est difficile.

La présente étude, qui n'exige pour être bien comprise que la somme ordinaire de connaissances des hommes éclairés dans notre Europe moderne, pourra peut-être servir de confirmation à la théorie que nous avons esquissée dans le travail précédent sur la marche des passions et des partis religieux dans l'Église des deux premiers siècles. Nous avons en effet sous la main un document officiel émané de la communauté chrétienne de Rome, remontant à la fin du premier siècle, et qui coïncide exactement par les faits les plus intéressants qu'il atteste, par ce que l'on pourrait appeler ses angles sortants, avec le cadre que nous avons tracé. En particulier, il projette une véritable lumière sur la marche et les dispositions de ce parti ecclésiastique, organisateur, qui tend à absorber les dissidences intérieures dans l'unité plus apparente que réelle de l'organisation commune, et qui put célébrer son triomphe lorsqu'il eut constitué la base du catholicisme futur en établissant définitivement l'épiscopat monarchique.

Ce même document a l'avantage de confirmer par le fait de son existence la présomption que l'on pouvait déjà former quant au lieu où cette tendance dut commencer à se dégager avec une certaine puissance du sein des disputes antérieures. Naturellement ce ne pouvait être dans les parties de l'Église où le feu du combat

enflammait le plus ardemment les esprits et les cœurs.

Ainsi ce n'était pas à Jérusalem. Nous savons, à n'en pouvoir douter, que le christianisme judaïsant y demeura en vigueur. D'après Eusèbe [1] toute la communauté chrétienne de cette ville se composait d'Hébreux convertis, et ce fut seulement par la force des choses, à partir d'Adrien, que, vers l'an 150, cette église consentit à recevoir des évêques choisis parmi les incirconcis. — Ce n'était pas non plus au sein des églises grecques d'Asie et d'Europe, car c'était là précisément que la lutte devait trouver le plus d'aliments dans la disposition des esprits. En effet, l'esprit grec, toujours amoureux de 'idé al, toujours curieux de vérité, façonné d'avance aux discussions religieuses par les écoles philosophiques, ne se pliait pas si aisément aux compromis qui subordonnent les rigueurs de la théorie aux nécessités de la pratique. Pendant plusieurs siècles ce sera toujours de la Grèce et de l'Asie que surgiront les questions et les débats théologiques. Le mot *orthodoxie* est grec d'origine, l'idée aussi. Le gnosticisme, le sabellianisme, l'origénisme, l'arianisme, la Trinité, etc., etc., sont des fruits mûris au soleil d'Orient. L'Occident n'aura guère pendant les cinq premiers siècles que deux grandes controverses qui lui soient propres : l'une, qui concerne la discipline et le gouvernement de l'Eglise, se rattache à Tertullien et à Cyprien; l'autre se rapporte aux questions de la grâce divine et de la liberté humaine, et se personnifie dans Augustin et dans Pélage : toujours, on le voit, des questions pratiques, et, en un certain sens,

[1] *Hist. eccl.*, IV, 6.

terrestres. Le génie grec se meut plus volontiers dans les espaces célestes.

Revenons au premier siècle. Restent donc l'Occident, ou, pour mieux dire, Rome, où d'avance on peut s'attendre à voir grandir le parti de l'organisation. Le génie romain est moins philosophique, moins idéaliste que le génie grec. Il est, en revanche, plus utilitaire et plus pratique. La légion romaine et la politique du sénat romain, indispensables l'une à l'autre, mais nées du même génie positif et organisateur, ont ensemble conquis le monde. Rome pontificale héritera de ce génie et lui devra sa domination prolongée. A Rome on a toujours aimé l'unité extérieure, le mécanisme gouvernemental. L'union intérieure des esprits y a toujours semblé une chimère en comparaison de l'uniformité. D'ailleurs l'Eglise chrétienne, à Rome, a dû, dès le principe, compter parmi ses membres des représentants de toutes les tendances. Elle était fondée, — l'épître aux Romains en fait foi, — avant qu'aucun apôtre y eût jamais été. Les innombrables relations qui attiraient vers la capitale des habitants de toutes les provinces de l'empire et l'importance de la colonie juive qui s'y était établie, voilà les causes réelles de la formation spontanée de l'Eglise chrétienne à Rome. Le juif d'Alexandrie et le juif de Palestine, le fabricant d'Éphèse et le négociant de Corinthe, le rhéteur d'Athènes et le *mathématicien* de Babylone s'y rencontrent, s'y connaissent, échangent leurs idées. Rome, à cette époque, est une exposition universelle et permanente de toutes les religions et de tous les systèmes.

Et maintenant représentez-vous dans cette nouvelle

Babylone, dans cette ville immense, où le sentiment de l'individualité s'émousse, où la puissance des grands de la terre atteint son plus haut degré de splendeur, où se parlent toutes les langues, où se professent toutes les religions, où l'idée d'*humanité* se dégage de toutes les idées exclusives et locales qu'on a pu apporter du fond de sa province, — représentez-vous un paulinien d'Éphèse et un judæo-chrétien de Palestine se rencontrant en plein forum et découvrant, après quelques instants de conversation, qu'ils reconnaissent tous les deux pour Maître, dans cette vie et dans l'autre, Jésus de Nazareth crucifié sous Ponce Pilate... Sentez-vous quelle sympathie, quelle fraternité immédiate ce lien religieux va créer entre eux? Là-bas, en Orient, des différences qu'ils croyaient fondamentales les eussent éloignés l'un de l'autre. A Rome ces différences pâlissent : il reste que l'un et l'autre sont des disciples du Crucifié. Je m'imagine que quelque chose de semblable doit se passer entre deux Européens de confession différente qui se rencontrent dans les rues de Pékin ou de Jeddo.

Sans doute on n'abjure pas pour cela ses croyances individuelles. Par le seul fait qu'il est à Rome, le judæo-chrétien ne renoncera pas à ses scrupules et à ses préjugés. Il est même fort à croire qu'il tâchera de les inculquer au paulinien qu'il a rencontré. Mais quelle différence! Comme l'animosité qui les eût promptement éloignés l'un de l'autre en province se change aisément en support dans la capitale! Comme le chapitre XIV de l'épître aux Romains arrivait bien à son adresse dans la ville impériale! Au fond chacun d'eux pense que l'autre n'est pas loin du royaume de Dieu. A Jérusalem l'un

d'entre eux au moins en aurait exclu l'autre sur-le-champ.

Puis vint la persécution de Néron, qui sévit surtout à Rome, et qui apprit à tous, pauliniens et judaïsants, qu'il suffisait de porter le nom du Christ pour souffrir et mourir ensemble. Il est vraiment curieux de voir comment la tradition antique a conservé, sous des formes à moitié légendaires, le souvenir de cette réunion des deux tendances sous le coup de la même persécution dans la ville des Césars. Pour comprendre ce qui suit, il faut se rappeler que l'habitude de la tradition chrétienne primitive, semblable en cela à toutes les traditions qui remontent aux origines des grands mouvements de l'histoire, fut de substituer d'ordinaire les noms personnels de Pierre et de Paul aux partis qui en avaient fait leur mot d'ordre. C'est ainsi que la fondation de l'église de Rome par Pierre ne peut pas, historiquement, signifier autre chose que la présence du parti *pétrinien* ou judæo-chrétien dans sa première formation. Eh bien! nous lisons dans le traité *du second Baptême* [1], ordinairement annexé aux œuvres de Cyprien, un fragment d'un apocryphe perdu qui s'intitulait la *Prédication de Paul*, et qui nous présente un véritable parallèle légendaire à la marche des choses telle que nous l'avons décrite : « Après » un si long temps, nous est-il dit, après avoir comparé » l'Évangile à Jérusalem, s'être exposé leurs idées mu- » tuelles à son sujet, avoir contesté vivement et avoir » dressé leurs plans séparés, Pierre et Paul se rencon- » trèrent enfin dans Rome et comme s'ils se fussent

[1] *De Rebaptismate.*

» connus pour la première fois. [1]. » On sait que la même tradition range ces deux apôtres parmi les victimes de la persécution ordonnée par Néron.

Réaliser l'unité de l'Église fut donc à Rome plus tôt qu'ailleurs un but qui se présenta de lui-même aux esprits. Mais, pour réaliser cette unité, il y avait deux méthodes possibles. Ou bien, pénétré de la conviction chrétienne que le cœur pur, la persuasion intérieure sont nécessaires avant toute chose, l'on a assez de confiance dans la vérité pour lui laisser faire son chemin par elle-même. Ou bien on établira d'abord une institution extérieure qui supposera que l'unité existe, et, par un étrange paradoxe, aura pour mission de la réaliser par voie d'autorité. D'un côté, on veut que le dedans soit un [1] avant que le dehors en ait l'apparence; de l'autre, on commence par le dehors pour arriver peut-être au dedans. La première méthode est individualiste, chrétienne et essentiellement protestante. C'est celle du Christ fondant son royaume parmi les hommes. C'est celles que supposent et illustrent d'une manière si frappante les paraboles du grain de sénevé, du levain [2], de la semence qui croît d'elle-même [3]. — L'autre moyen d'arriver à l'unité en commençant par le dehors suppose une certaine défiance à l'endroit de la vérité, peu de respect pour la conscience individuelle, et cherche à obtenir par le mécanisme et l'organisation ce que les

[1] *Post tanta tempora, Petrum et Paulum, post conlationem evangelii in Jérusalem, et mutuam cogitationem, et altercationem, et rerum agendarum dispositionem, postremo in Urbe, quasi tunc primum, invicem sibi cognitos.*

[2] Matth. XIII, 31-33 et parall.

[3] Marc IV, 26-29.

âmes lui refusent encore. Le système catholique romain en est l'épanouissement complet. Les moyens extérieurs par lesquels le protestantisme, infidèle à son principe essentiel, a si longtemps cherché à réaliser une unité qui lui échappe d'autant plus qu'il veut la créer artificiellement, confessions de foi, décrets synodaux, mesures disciplinaires, etc., en relèvent également. Du reste il faut reconnaître que la voie d'autorité extérieure a l'avantage, aux yeux de notre pauvre humanité, de faire illusion sur l'état des choses, de faire croire à l'unité réelle là où elle n'est que factice, et surtout d'être prompte à produire des résultats visibles. La méthode spirituelle, outre la foi qu'elle exige dans la puissance de la vérité, agit longtemps sous le regard de Dieu avant d'aboutir à des effets palpables. C'est pourquoi il en est peu qui la préfèrent.

L'Église primitive préféra la voie extérieure ; ce fut là, sans qu'elle s'en doutât, sa première chute, et cette chute fut plus facile à Rome qu'ailleurs, parce que l'esprit organisateur y était plus général et la neutralisation des partis plus favorisée par les circonstances. L'idéal du chrétien de Rome sera donc, de très-bonne heure, une direction ecclésiastique permanente et se perpétuant d'après des lois fixes. L'essentiel sera, non pas de concevoir le christianisme comme Paul ou comme Jacques, mais d'adhérer au corps visible de l'Église représentée par ses anciens. Ajoutons à cette soif d'unité une certaine ambition, d'abord inconsciente, plus tard avouée, que bien des choses provoquent et nourrissent : par exemple, le sentiment de son importance comme église de la capitale, le vaste champ de mission que

l'Occident lui ouvre et qui lui appartiendra en propre, la force d'action que lui vaut déjà son unité relative. Et puis ce n'est pas peu de chose que le prestige du nom romain à cette époque, et comme le monde temporel s'est habitué à la domination romaine, l'église de Rome trouvera peut-être assez naturel que le monde spirituel n'ait pas d'autre avis que le sien. En effet, bien que nous résumions en trois lignes ce qui sera l'œuvre des siècles, il y a déjà un peu de tout cela dans le document qui nous est parvenu sous le titre de *Première Épître de Clément Romain aux Corinthiens*. La tradition assigne au même auteur une autre épître aux mêmes lecteurs, mais qui est évidemment d'une autre main et d'un autre esprit.

En fait, la première, qui est de beaucoup la plus importante et la seule dont nous ayons à nous occuper, est une épître impersonnelle, collective, et jamais la question d'authenticité n'a été moins importante. *L'Église de Dieu qui est à Rome à l'Église de Dieu qui est à Corinthe*, voilà la suscription. Le rédacteur est-il réellement l'évêque ou ancien de Rome, nommé Clément, dont le nom a été d'ailleurs apposé à des œuvres fort hétérogènes? Nous serions assez disposés à le croire, d'abord parce que le caractère même de la lettre dispensait de lui assigner un nom d'auteur pour lui donner plus d'autorité; — puis parce que l'on sait par un autre livre écrit à Rome un peu plus tard, le *Pasteur d'Hermas*, qu'un certain Clément était personnellement chargé dans l'église de cette ville des communications à faire aux autres églises [1]; — puis encore parce que

[1] Past. *Vis.* II, 4.

Hégésippe, chrétien juif du second siècle, qui visite Rome au temps d'Anicet (vers 160), après s'être arrêté à Corinthe, fait mention de cette épître et l'attribue à Clément [1]; — enfin, parce que Denys, évêque de Corinthe vers 175, atteste la haute estime qu'on faisait dans son église de l'épître de Clément, qu'on lisait publiquement dans les assemblées religieuses [2]. Il est vrai que ce dernier témoignage est sujet à caution, car il vient du même Denys qui affirmait très-consciencieusement dans une lettre aux Romains que Pierre et Paul avaient concouru à fonder l'église de Corinthe aussi bien que celle de Rome [3]. Preuve nouvelle des précautions qui doivent présider à l'emploi des traditions du second siècle, et de la tendance, déjà signalée, à remplacer les partis de l'Église primitive par les noms propres de ceux que l'on considérait comme leurs chefs.

Ce Clément serait-il le même que celui qui se trouve mentionné dans le Nouveau Testament parmi les compagnons d'œuvre de Paul [4]? La tradition le dit. Cette même tradition lui attribue l'épiscopat de Rome vers l'an 95 et lui fait conférer l'ordination épiscopale par Pierre, qui serait mort sous Néron en 67. La réalité est qu'elle n'en sait rien. Il est possible que le Clément des Philippiens soit le même que celui de Rome; mais ce n'est pas probable, d'abord à cause du grand âge qu'il faudrait lui attribuer; puis, parce qu'on attendrait d'un disciple affectionné de Paul autre chose que le contenu

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.* VI, 22.
[2] Ibid. IV, 23.
[3] Ibid. II, 25.
[4] Philipp. IV, 3.

de cette épître ; enfin parce qu'il résulterait du passage cité des Philippiens que Clément était un chrétien de Philippes, habitant cette ville et non pas Rome. Nous devons avouer la même hésitation au sujet du rapport de parenté qu'on lui attribue avec la famille impériale. Il y eut bien un personnage consulaire nommé Flavius Clemens, qui fut exécuté sous Domitien, mais rien absolument ne nous prouve que ce fût le même que le rédacteur de notre épître.

Mais, encore une fois, peu importe. Tout l'intérêt de cette épître provient de ce qu'elle est une communication officielle de l'église de Rome à celle de Corinthe, datant de la fin du premier siècle et suivant probablement de près la persécution de Domitien. Cette date, qu'il est facile de conclure de plusieurs données du livre lui-même, est généralement admise par des savants dont les tendances critiques sont d'ailleurs très-divergentes. L'église de Corinthe était alors livrée à des dissensions intestines. Une sorte de révolution ecclésiastique avait eu pour résultat la destitution violente des *anciens* investis auparavant de la direction de cette église. De là des querelles, des déchirements pénibles, au grand détriment, comme d'habitude, de la charité et de l'humilité chrétiennes. L'on voit que les Corinthiens d'alors étaient bien les fils de ceux à qui Paul écrivait les deux épîtres que nous connaissons par le Nouveau Testament. Les chrétiens de Rome leur écrivent donc en les engageant fraternellement à se mettre d'accord et à rendre aux anciens destitués le pouvoir dont ils ont été dépossédés. Mais si quelque chose est de nature à confirmer tout ce que nous avons dit sur l'esprit *ecclésiastique* avant tout qui régnait à Rome, sur cette

tendance à imposer aux diversités individuelles l'unité extérieure, au risque de sacrifier la vérité à l'uniformité et la vie intérieure à l'organisation, c'est la manière dont, à Rome, on envisage la question débattue à Corinthe. Pas une seule fois notre épître n'entre dans le fond du débat. Il suffit à l'église de Rome que l'ordre ecclésiastique régulier ait été renversé à Corinthe, pour qu'elle donne tort aux fauteurs du mouvement. Il est extrêmement difficile de savoir au juste quels principes et quels hommes sont en conflit à Corinthe. Il est évident qu'aux yeux de l'église de Rome, quand même les Corinthiens auraient eu mille raisons de substituer d'autres anciens aux anciens évincés, l'acte même de cette substitution leur donne tous les torts. Assurément la première épître de Clément de Rome aux Corinthiens qui, dans la tradition romaine, est une bulle, un vrai monitoire, dément d'une manière assez brutale les prétentions ultérieures des papes. Assurément l'ancien secrétaire, s'il revenait de nos jours en Italie, serait profondément surpris de se voir inscrit sur le registre des pontifes, surtout quand il saurait ce que c'est qu'un pontife. Mais, qu'on ne s'y trompe pas, tout le catholicisme romain est en germe dans cette propension à passer par-dessus le fond des choses, pourvu que la forme soit régulière. Avant qu'il y ait des papes, avant même qu'il y ait des évêques, l'église de Rome proclame que les pouvoirs ecclésiastiques des anciens et des diacres leur ayant été conférés par les apôtres sur l'ordre de Jésus-Christ, le premier devoir du chrétien est de se soumettre, quoi qu'il arrive, à l'autorité établie, que la révolte contre cette autorité est une révolte contre Dieu lui-même. Il est possible sans doute

que les révoltés de Corinthe eussent tort à tous égards : nous n'en savons rien. Mais ce qui est très-instructif, c'est que nous n'en sachions rien ; et pourtant nous possédons une très-longue épître, qui n'a d'autre but que d'intervenir au milieu des partis et de les ramener par la persuasion à la concorde et à la paix.

Nous ne donnerons qu'un résumé rapide de cette épître. D'ailleurs il est facile de ramener à quelques idées saillantes les développements très-prolixes et passablement monotones que le rédacteur a donnés aux fraternelles remontrances qu'il devait adresser de la part de l'église de Rome à sa sœur de Corinthe.

L'épître commence (ch. I-III) par excuser l'église de Rome du retard qu'elle a mis à s'occuper de la question corinthienne. Des malheurs imprévus et successifs l'en ont empêchée. Puis elle retrace l'état florissant et prospère de l'église de Corinthe avant que la discorde y exerçât ses ravages. Cet état réjouissant se manifestait surtout par le fait que les chrétiens de Corinthe étaient *soumis à leurs directeurs, honoraient leurs anciens, avaient horreur de toute sédition et de tout schisme*. C'est de l'envie et de la jalousie qu'est venu tout le mal. Notons ce trait, qui sans doute peut être parfaitement exact, mais qui d'avance indique le point de vue où se place l'auteur pour juger le différend. Peu importent les causes, il y a dissidence de l'ordre établi, donc — ainsi raisonneront toujours les partisans de l'autorité ecclésiastique, — l'ambition d'hommes désireux de supplanter leurs supérieurs légitimes est la source de tout le mal. N'est-ce pas de ce point de vue que beaucoup d'écrivains catholiques envisagent la réforme? Ah ! si Luther n'avait

pas été jaloux des Dominicains! Si Calvin avait fait taire son orgueil!...

Tel est le point de départ. Cette introduction est suivie d'une première partie (ch. IV-XXII) tout entière consacrée à montrer comment l'envie et la jalousie sont causes de tout le mal qui s'est commis sur la terre depuis la création. Abel et Caïn, Jacob et Ésaü, David et Saül, etc., des faits presque contemporains (*de notre génération*), les souffrances des deux grands apôtres, Pierre et Paul, montrent tout le mal qu'entraîne la jalousie excitée par l'envie. Suit une longue exhortation au repentir, que Dieu a toujours facilité aux pécheurs, et à l'obéissance, dont Abraham, Lot et Rahab sont des modèles. Après quoi l'auteur revient à son thème favori de la patience dont le Christ surtout, mais aussi Abraham, Job et Moïse sont des types accomplis. La nature elle-même, depuis les plus petites créatures jusqu'aux plus grandes, nous enseigne la paix et la soumission [1]. Le tout a pour con-

[1] Il se trouve à cet endroit (chap. XX) des indices de la physique admise par l'auteur. Selon les idées juives, les cieux tournent autour de la terre, ainsi que le soleil et les *chœurs* des astres. Un monde souterrain existe sous le monde visible. Mais ce qui est tout à fait curieux, c'est que l'auteur, en parlant de l'Océan, suppose des mondes qui seraient au-delà (οἱ μετ'αὐτὸν κόσμοι). M. de Humboldt a démontré que la légende de l'Atlantide avait cours dans le monde ancien dès le sixième siècle avant Jésus-Christ, et que l'antiquité classique fut en général portée à considérer les caps et les îles que l'on découvrait vers l'ouest comme faisant partie intégrante d'un continent opposé au nôtre. Le livre apocryphe IV Esdras, dont Christophe Colomb faisait grand cas, contient ce passage dans sa description des signes qui précéderont la dernière venue du Seigneur : *Apparescens ostendetur quæ nunc subducitur terra, la terre encore cachée apparaîtra* (VII, 26). C'est un intéressant parallèle du fameux chœur de la Médée de Sénèque, act. II :

Venient annis secula seris,
Quibus Oceanus vincula rerum
Laxet, et ingens pateat tellus,
Thetysque novos detegat orbes,
Nec sic terris ultima Thule.

« Les jours viendront, aux siècles lointains, que l'Océan révélera ses

clusion qu'il faut estimer ses supérieurs et honorer les anciens, quand même on devrait déplaire à quelques hommes stupides qui se glorifient dans la jactance de leurs discours.

La seconde partie de l'épître (ch. XXII-XXXVI) ne s'applique pas aussi directement à la question corinthienne. Elle traite de la vie morale telle que la suppose une religion de grâce comme l'Évangile. Et d'abord le doute quant à la résurrection du corps, qui est la manifestation finale des grâces de Dieu, doit être repoussé comme un crime. On dirait que l'auteur a devant les yeux précisément le même parti qui, du temps de Paul, avait peine à admettre la résurrection de la chair et occasionnait le chap. XV de notre première épître canonique aux Corinthiens. Parmi les analogies naturelles de genres divers que l'auteur fait ressortir, on est assez surpris de voir un récit très-positif de la légende mythique du Phœnix, à laquelle il croit fermement et qu'il oppose aux sceptiques de Corinthe comme une preuve sans réplique de la possibilité de notre propre résurrection [1]. Après plusieurs appels à la toute-puissance de Dieu, l'auteur insiste sur ce que les grâces de Dieu sont déjà en partie réalisées, puisqu'il s'est fait un peuple à lui, les chrétiens. Ce qui permet encore une fois à Clément de revenir sur

» mystères, une terre immense apparaîtra, Thétys découvrira de nouveaux » continents, et Thulé (îles Shetland) ne sera plus l'extrémité du monde. » Au contraire, Tertullien (*De Pallio*, 2; *adv. Hermog.* 25) se moque de cette idée, tandis que Clément d'Alexandrie s'appuie déjà sur notre épître pour affirmer l'existence d'autres mondes (*Strom.* V, 12) et qu'Origène (*De princip.* II, 3, 6) y découvre la mention textuelle des antipodes : ce qui est évidemment exagéré. Voyez sur ce point le savant ouvrage de M. Hilgenfeld, *Die apostolische Væter*, Halle, 1853, p. 60.

[1] Du reste Tacite (*Ann.* VI, 28) la retrace aussi en termes très-semblables à ceux de notre épître.

l'humilité en tant que vertu suprême. A quoi se joint une série d'enseignements qui pouvaient fort bien avoir en vue un parti paulinien exagéré, se relâchant dans les bonnes œuvres, sous prétexte que la foi seule sauve. L'épître enseigne comment l'obéissance, accomplie par la foi, distingua les Abraham, les Jacob et leur valut les plus glorieuses récompenses. Dieu lui-même dans la création et le Christ dans sa vie sont des types d'activité continuelle. Ce sera une activité analogue dont la foi est le point de départ (non pas le centre vital comme dans les écrits de Paul) qui nous procurera, à nous aussi, la gloire céleste.

De cette exhortation à la vie chrétienne, l'auteur en vient enfin à l'application des principes posés à l'église de Corinthe. On s'attendrait à le voir prendre à partie les erreurs ou les excès de la faction qu'il combat. Nullement. La discipline militaire (notez bien ce trait tout romain), la subordination mutuelle des membres du corps, voilà des modèles d'organisation ecclésiastique. De même que dans l'Ancien Testament les lévites seuls pouvaient célébrer le culte divin et reconnaissaient humblement une hiérarchie instituée d'en haut parmi eux, de même — d'après Paul on aurait précisément tiré la conclusion opposée — de même chez les chrétiens il y a un ordre ecclésiastique établi par Dieu. Les apôtres « que Jésus-Christ a évangélisés » pour nous instruire, comme il avait été lui-même » évangélisé de Dieu » (ch. XLII), ont constitué dans la plénitude de leur autorité divine des anciens ou évêques et des diacres dans chaque communauté fondée par eux, et ils ont ordonné qu'à la mort de ceux-ci leur

charge passerait à d'autres. Le droit du presbytérat ou collége des anciens est donc divin et inviolable. Or cet ordre divin est détruit à Corinthe, quoique l'apôtre Paul eût averti jadis les Corinthiens du danger des schismes. Au moins, de son temps, c'était au nom d'apôtres tels que Pierre et Paul, ou d'hommes éminents, tels qu'Apollos, qu'ils étaient divisés. Maintenant c'est à cause de quelques inconnus. Qu'ils reviennent par le repentir à la concorde! Que les fauteurs de schisme reconnaissent leurs torts et se soumettent aux *anciens* légitimes! Le repentir et l'aveu des fautes obtiennent le pardon de Dieu. Enfin l'épître à laquelle manquent en cet endroit quelques lignes perdues, mais évidemment de fort peu d'importance, se termine par des vœux pour que l'état des choses s'améliore et par une bénédiction. Du motif proprement dit de la dissidence à Corinthe, pas un mot.

Telle est cette épître qui, sans doute, fut une arme puissante aux mains du parti des *anciens* déposés. Ce parti évidemment remonta au pouvoir, puisque l'épître qui avait si bien plaidé sa cause jouit longtemps dans l'église de Corinthe d'une autorité égale à celle des livres bibliques.

Mais serait-il donc impossible de deviner, d'après ce que l'épître laisse entendre, sinon d'après ce qu'elle dit, de quoi il s'agissait réellement à Corinthe ? Bien des suppositions ont été émises. MM. Thiersch et Rothe ont pensé qu'il s'agissait d'une lutte entre les ennemis et les partisans de l'épiscopat dans le sens monarchique de ce mot. Hypothèse inadmissible, car il n'y pas de meilleure preuve que notre épître du fait avéré que le siècle

apostolique n'eut pas d'*évêques* dans ce sens. L'auteur ne connaît absolument que deux charges ecclésiastiques, les *anciens* et les *diacres*. Pour désigner les premiers, il emploie indistinctement le mot *ancien* ou le mot *évêque*. M. Schenkel a cru reconnaître dans les turbulents de Corinthe ce parti dit *de Christ*, auquel Paul faisait allusion [1], et qui aurait été un parti mystique, illuminé, essentiellement opposé à tout ordre ecclésiastique : hypothèse gratuite, car notre auteur raisonne toujours, non pas pour démontrer la nécessité d'un ordre ecclésiastique à des gens qui la nient, mais pour démontrer que, cette nécessité étant évidente, il faut que cet ordre soit garanti par le caractère inviolable, par le droit divin de ceux qui en sont chargés. Il ne fait pas la moindre allusion directe au parti dont parle Paul, bien qu'il en appelle à la première épître aux Corinthiens pour condamner en général les divisions et les schismes. D'ailleurs il faudrait savoir si le parti *de Christ*, contemporain de Paul, était ce que dit M. Schenkel. C'est une question fort controversée, et le savant docteur me fait l'effet d'expliquer *obscurum per obscurius*. M. Hilgenfeld propose une explication si embrouillée que je n'ose la reproduire, tant je suis certain de l'avoir mal comprise. Voici, à notre humble avis, ce qui est le plus probable.

Le parti du *droit divin* reconquit la supériorité. La preuve en est que notre épître acquit à Corinthe la valeur d'un écrit canonique et inspiré. Or, vers le milieu du second siècle, le judæo-chrétien Hégésippe, allant

[1] 1 Corinth. i, 12.

de Palestine à Rome, séjourna quelque temps à Corinthe, et dans ses Mémoires, dont Eusèbe cite quelques fragments, il nous dit que, depuis la réception de cette épître, Corinthe resta dans le droit chemin ; et d'ailleurs, ajoute-t-il, dans toutes les églises qu'il a visitées, *on se conduit comme la loi, les prophètes et le Seigneur l'ordonnent* [1]. N'avons-nous pas ici un témoin oculaire, attestant que la tendance judæo-chrétienne devint prédominante à Corinthe, et rattachant cette prédominance à l'impression produite par la lettre de Clément? N'oublions pas seulement qu'il ne s'agit plus du judæo-christianisme primitif, mais du judæo-christianisme déjà bien adouci du second siècle.

Donc, dirons-nous, le parti des anciens dépossédés était judæo-chrétien de tendance et continuait dans la tradition corinthienne ce parti *de Pierre,* dont la signification dans les épîtres canoniques n'est pas douteuse et contre lequel l'apôtre Paul avait dû tant lutter. Ce ne serait pas comprendre le premier mot de l'histoire et de l'esprit du temps que de s'imaginer qu'alors un parti déposait les armes par la seule raison qu'un apôtre l'avait combattu. La situation n'avait pas essentiellement changé à Corinthe pendant les quarante années qui séparent la rédaction des épîtres de Paul de la rédaction de l'épître de Clément. Que cette épître, ecclésiastique avant tout, soit dirigée en fait contre un parti paulinien, cela ne saurait nous étonner. Le paulinisme ne pouvait pas être le parti de la discipline *avant tout.* Plus spiritualiste que la tendance opposée, il avait pour écueils le

[1] Eusèbe, *Hist. ecclés.*, IV, 22.

désordre naissant des excès possibles de l'individualisme, comme il avait le grand avantage, surtout en Grèce, de se prêter plus aisément aux théories philosophiques. Paul avait dû réfuter une opinion qui niait, non pas l'immortalité de l'âme, mais la résurrection du corps, idée à laquelle le spiritualisme grec avait une peine infinie à s'habituer. Il l'avait réfutée, il est vrai, en modifiant profondément le dogme grossier des rabbins et en introduisant la féconde théorie du *corps spirituel* [1]. Il avait aussi souffert personnellement, dans son crédit auprès des Corinthiens, de leur amour passionné pour les discours éloquents et empreints de sagesse humaine [2]. Il avait dû aussi leur reprocher sévèrement un relâchement moral que les mœurs grecques ne favorisaient que trop [3]. Eh bien! nous avons la preuve indirecte par notre épître que ces tendances ou abus, malgré le blâme de l'apôtre, se maintinrent à Corinthe. Quelle raison d'être auraient en effet, et cette démonstration de la résurrection dont nous avons parlé, et ces fréquentes expressions de mépris pour ceux qui s'enorgueillissent de leurs discours, et ces exhortations réitérées à ne pas se contenter de la foi, mais à y joindre les œuvres? Toutes ces remontrances indiquent des tendances condamnées par Paul sans doute, mais qui se greffaient bien plus aisément sur sa doctrine particulière que sur celle des judæo-chrétiens. L'épître de Jacques, qui ne comprend pas le véritable sens de l'enseignement de Paul sur la foi, qui identifie la foi, cet élan de l'âme vers la perfec-

[1] Comp. 1 Corinth. xv.
[2] Ibid. I, 17; II, 1-6.
[3] Ibid. v.

tion spirituelle, avec la croyance intellectuelle, est là pour nous attester que le paulinisme, détourné de son sens authentique, pouvait dégénérer en théories immorales ou quiétistes.

En guise de confirmation nous pouvons relever le fait que l'épître de Clément se tait précisément sur d'autres erreurs reprochées également par l'apôtre Paul à l'église de Corinthe et qui devaient plutôt se rattacher aux tendances judaïsantes, telles que l'opposition ascétique au mariage et l'abus du don des langues [1]. Et pourtant nous savons par les ch. XXXVIII et XLVIII qu'il y avait toujours à Corinthe des principes d'un ascétisme très-rigoureux et qu'on y faisait encore usage de ce *parler en langues*, de ce langage extatique, dont la tradition a si étrangement méconnu la vraie nature en le transformant en langues étrangères miraculeusement parlées.

La seule objection que l'on pourrait à notre avis faire valoir avec un certain succès contre cette explication, c'est que l'auteur de notre épître paraît être lui-même un paulinien. En effet, les formules principales de la théologie de Paul sur le salut et ses conditions s'y trouvent reproduites. Mais voilà précisément ce qui élève notre théorie sur les premiers développements de la pensée chrétienne à la hauteur de l'évidence. Oui, Clément est un paulinien, mais un paulinien de Rome, fortement dominé par le désir de maintenir à tout prix l'unité extérieure de l'Église par l'organisation, bien plus préoccupé de rétablir cette unité troublée à Corinthe

[1] Comp. 1 Corinth. VII et XIV.

que de faire triompher une doctrine spéciale. Aussi les formules pauliniennes qu'il reproduit sont-elles régulièrement modifiées ou complétées de manière à ne soulever aucune répugnance dans l'esprit du parti opposé. Par exemple, quand l'auteur parle d'Abraham, on dirait qu'il a sous les yeux l'épître de Jacques et l'épître aux Romains, et qu'il a volontairement amalgamé les expressions caractéristiques des deux épîtres. Les institutions de l'Ancien Testament, telles que le sacerdoce lévitique, au lieu d'être, comme Paul le pensait, des ombres que le soleil de l'Évangile avait fait disparaître, doivent au contraire servir de type et de modèle aux institutions chrétiennes. Un égal honneur est attribué à Pierre et à Paul, sans que rien permette de supposer que, dans l'Eglise de ce temps-là et particulièrement à Corinthe, deux partis tranchés avaient pris ces deux noms pour drapeau. Nous pourrions multiplier indéfiniment les preuves de cette recherche minutieuse de la conciliation [1].

L'épître de Clément Romain, malgré sa forme très-monotone, n'en est pas moins un des plus curieux monuments du christianisme primitif. Nous saisissons dans son texte incolore les premiers rudiments de la tradition catholique en voie de formation. Certes nous sommes encore bien loin de ce qu'elle nous affirmera plus tard. Il n'y a pas encore d'évêques proprement dits. Pierre n'a jamais été à Rome, car dans la mention qui est faite

[1] Pour des renseignements encore plus étendus sur la théologie de cette épître, nous pouvons indiquer à nos lecteurs le travail approfondi de M. Kayser, *Revue de théologie*, II, 85, et l'*Histoire de la théologie au siècle apostolique* de M. Reuss, II, 607, 1re édition.

des deux apôtres Pierre et Paul au chap. v, l'auteur indique comme mérite spécial et distinctif de Paul d'avoir porté l'Évangile d'Orient en Occident. L'église de Rome n'est encore qu'une conseillère et ne se doute guère de la suprématie qu'elle s'arrogera plus tard. Celui qui écrit en son nom n'est qu'un simple secrétaire et nullement un chef de l'Eglise chrétienne. Il règne, au sujet des points de dogme qui furent plus tard considérés comme essentiels à la foi chrétienne, le vague, ou, si l'on veut, la liberté la plus entière. Entre autres, le dogme de la Trinité y est parfaitement inconnu. Jésus « a été évangélisé par Dieu comme les apôtres l'ont été » par lui, » ces derniers « ayant été envoyés par le Christ » au même titre que le Christ avait été envoyé par Dieu. » En un mot une telle épître doit apprendre au lecteur impartial qui se borne à en comparer le contenu avec l'état présent de l'Eglise qu'il peut y avoir toute une branche de la science consacrée à l'histoire du dogme et de ses développements successifs.

Et pourtant par le seul fait qu'elle attribue aux anciens un droit divin sur l'église locale qu'ils administrent, par cela seul qu'elle tend ainsi à nier ou du moins à réduire l'origine démocratique de leur pouvoir, à contester le droit du peuple chrétien de se donner lui-même ses chefs et ses directeurs spirituels, elle pose la première pierre du catholicisme romain.



NÉRON L'ANTECHRIST.

NÉRON L'ANTECHRIST [1].

I.

De tous les livres du Nouveau Testament, l'Apocalypse est évidemment celui qu'on a le moins compris ou, pour mieux dire, voilà bientôt dix-huit siècles qu'on ne le comprend pas. Au moment même de son apparition, il fallait, pour en démêler le sens, posséder une certaine habitude du symbolisme rabbinique, à laquelle la grande majorité de l'Église était probablement étrangère; mais l'obscurité qui planait sur ce livre mystérieux devint bien plus épaisse encore dans les temps qui suivirent. Non-seulement on perdit entièrement de vue les circonstances qui avaient présidé à sa composition, de plus, on se méprit complétement sur sa portée et ses prétentions. L'on savait ou l'on croyait savoir deux choses : l'une, que ce livre émanait d'une plume apostolique et divinement dirigée; l'autre, qu'il contenait une révélation, énigma-

[1] Voir la *Revue de théologie* de Strasbourg, 1re série, XI, p. 1 et 65.

tique sans doute, mais positive et complète de l'avenir de l'Église jusqu'à la fin des temps, et il ne serait venu à l'idée de personne que la période dans laquelle l'écrivain sacré avait lui-même resserré ses prédictions, fût depuis longtemps écoulée. De là des efforts sans cesse renaissants et régulièrement malheureux pour retrouver dans les descriptions apocalyptiques la trace d'événements postérieurs à leur rédaction. Joignons à cette cause générale et permanente d'erreurs que l'Apocalypse, décrivant à sa manière le combat terrible engagé entre Christ et Satan, l'Église et le monde, le bien et le mal, parlant d'innocents persécutés et de tyrans persécuteurs, se trouva presque toujours, malgré les méprises de ses interprètes, en harmonie intime avec les aspirations, les besoins, les souffrances de l'Eglise militante, et chaque siècle à son tour put s'y reconnaître.

Il était réservé au nôtre de lever enfin le voile qui recouvrait ce livre et d'en pénétrer les secrets les plus intimes. Il a eu, pour y parvenir, des avantages que les autres n'eurent pas et qui expliquent ce privilége. D'abord il s'est mis à étudier les livres sacrés, en se tenant à égale distance du point de vue traditionnel qui en faisait des livres sans rapport aucun avec les autres œuvres de l'esprit humain et du point de vue frivole de l'incrédulité voltairienne : je veux dire qu'il les a étudiés sans parti pris, avec indépendance et avec respect. Puis, le terrain de la critique était préparé. Les énormes matériaux, entassés par le rabbinisme et demeurés longtemps sans exploitation, ont été enfin utilisés. Plusieurs découvertes littéraires ont amené la certitude que l'Apocalypse, au lieu d'être, comme on croyait, un livre unique dans son

genre et ne relevant que de lui-même, est simplement un exemplaire, — le plus brillant peut-être, — mais enfin un exemplaire d'un genre nombreux, d'une famille d'œuvres religieuses connue désormais sous le nom de *littérature apocalyptique*. Le livre de Daniel, celui d'Enoch, le quatrième livre d'Esdras, l'Ascension d'Esaïe, les Sibylles juives et chrétiennes, le Pasteur d'Hermas, etc. constituent, avec notre Apocalypse, un ensemble de livres de même physionomie, composés d'après des lois analogues, usant de mêmes procédés, poursuivant des buts semblables. En un mot, pendant trois ou quatre siècles, pendant une période dont le temps des apôtres forme à peu près le centre, l'*Apocalyptique* fut un genre accepté et goûté, comme ailleurs le dialogue entre gens imaginaires ou comme de nos jours le roman philosophique. L'on concevra facilement combien la comparaison des traits communs à tous les exemplaires du genre a dû projeter de lumière sur celui dont on désirait le plus de sonder les arcanes. Mais, en particulier, il est une découverte contemporaine dont le résultat a été de fixer absolument toutes les incertitudes que les travaux antérieurs laissaient encore planer sur la portée et le sens réel de l'Apocalypse. Nous voulons parler de la découverte du nom caché au treizième chapitre sous les indications du dix-huitième verset.

Sans nous attarder dans la masse de questions qui se rattachent à ce curieux genre de littérature, bornons-nous à poser quelques faits nécessaires à l'intelligence de ce qui va suivre.

L'Apocalyptique est une transformation de la prophétie. Elle s'en distingue en ce qu'elle est beaucoup moins

spontanée, beaucoup plus préméditée et surtout bien plus riche en prédictions. Car c'est encore une confusion très-commune dans notre langue et notre pensée, mais très-gratuite, que celle de la prophétie et de la prédiction. En réalité, le prophète exhorte, réveille, menace ou console beaucoup plus qu'il ne prédit, et quand il prédit, ce n'est nullement en vertu d'une prévision surnaturelle. Il y a de ces intuitions de l'avenir qui tombent en partage au génie religieux ou national sans que l'on soit forcé de les attribuer à un miracle. Mais la foule est encline à diviniser ses héros et à rapporter à des dons miraculeux leurs capacités ou leurs œuvres exceptionnelles. C'est pourquoi, dans la haute antiquité d'Israël, le prophète s'appelle ordinairement *le voyant*, et on lui attribue le pouvoir de prévoir l'avenir, même dans ses traits de détail les plus impossibles à deviner d'avance. Lorsque les malheurs de la nation furent venus donner une terrible confirmation aux sombres prévisions des anciens prophètes, qui avaient toujours affirmé que la malédiction de Dieu tomberait sur le peuple infidèle, l'idée que la prophétie était essentiellement prédiction s'enracina encore davantage, et on ne pensa même plus que les prophètes eussent jamais fait autre chose que prédire. Ce fut sur ce sentiment généralement répandu que se greffa l'Apocalyptique.

Elle naquit au sein de nouveaux malheurs qui semblaient contredire cruellement les promesses des prophètes. Le livre de Daniel, écrit sous la terrible persécution d'Antiochus, au second siècle avant notre ère, est la plus ancienne apocalypse que nous connaissions. La forme apocalyptique fut peut-être empruntée à la Perse,

où se développa un genre de littérature très-semblable. Cependant on peut la considérer comme un fruit naturel du sol israélite, en ce sens que la pensée religieuse des Juifs fut aussi naturellement amenée que celle des disciples de Zoroastre à revêtir cette forme particulière, et des différences notables distinguèrent toujours les apocalypses juives des apocalypses persanes. J'étonnerai peut-être bien des personnes en disant que l'Apocalyptique n'est ni plus ni moins qu'un premier essai de la philosophie de l'histoire, et cependant rien n'est plus vrai. La philosophie de l'histoire part de l'idée que les événements ne sont pas une succession fortuite, arbitraire, indépendante de toute loi supérieure. Elle affirme d'avance que l'humanité marche vers un but dont elle se rapproche, sinon en ligne droite, du moins toujours, et aspire à déterminer ce but suprême que notre race doit atteindre d'après les indications fournies par l'observation du passé. Eh bien ! les auteurs apocalyptiques ont même ambition et mêmes prémisses. Ils s'appuient sur l'idée religieuse et philosophique de la victoire finale du bien, de la justice, de Dieu. Il faut qu'à la fin la bonne cause triomphe, qu'un *tout est bien* définitif plane sur la destinée du monde. Mais l'époque dans laquelle ils vivent semble infliger un douloureux démenti à cette éternelle espérance des cœurs droits. Le chaos moral, la domination brutale des méchants, la persécution inique des justes, l'infidélité impunie du grand nombre, tout ce qui se passe semble traiter de folie l'affirmation prophétique. Faut-il donc abandonner la foi en la Providence? ne plus adorer que le hasard ou la force? plier les genoux devant Baal? Non. En y re-

gardant de plus près on découvre dans ces événements, en apparence si arbitraires, une symétrie interne qui les commande, qui les soumet à un plan rationnel, et bien loin d'abdiquer devant le mal triomphant, le juste conclut de ce triomphe momentané que la bonne cause va surgir victorieuse du conflit. L'excès du mal n'est que le prélude du triomphe immédiat du bien. L'auteur apocalyptique s'efforcera donc de ramener à la symétrie qu'il a cru découvrir les faits de tout genre qu'il puise dans l'histoire ou dans son expérience. L'arithmétique et les rapports des nombres joueront un grand rôle dans ces essais encore tout naïfs. Un symbolisme bizarre, souvent grandiose dans ses conceptions, peu conforme aux exigences de notre bon goût (il se refuse presque toujours à la peinture), lui servira de langage pour exprimer ces mystérieuses théories, et aussi de manteau pour réserver à ceux-là seuls qui en sont dignes la connaissance des secrets divins. A des époques bien plus rapprochées de la nôtre, le genre apocalyptique a retrouvé sa puissance, et l'on peut dire que, dans tous les temps, les persécutés ont parlé spontanément ce langage. Les surprenantes visions des prophètes camisards en sont peut-être le plus récent exemple. Il n'est donc pas étonnant que les apocalypses aient été fréquentes chez les Juifs des deux derniers siècles avant notre ère et chez les chrétiens avant Constantin. Elles furent la consolation des justes affligés et quoique régulièrement démenties par les événements, puisque toujours elles annonçaient une perfection idéale qui devait se réaliser à bref délai, elles conservèrent leur prestige, d'autant plus que le symbolisme dont elles étaient pénétrées autorisait indéfiniment les

interprétations allégoriques, et une fois en chemin, rien n'empêchait de transformer les jours en années et les années en siècles.

Toute apocalypse s'entoure donc de formes symboliques et difficiles à pénétrer par d'autres que par les initiés. Cela rentre dans les conditions même du genre. Mais, en même temps, toute apocalypse veut être comprise. Cela est exigé par le but qui est toujours de relever par la perspective d'un triomphe infaillible et prochain la foi ébranlée par les malheurs et les contradictions du présent. C'est pourquoi l'on peut ordinairement discerner dans les livres appartenant à cette famille un trait, une indication quelconque, destinée à guider le lecteur dans les retours et les replis de la prédiction. Or il est visible, au premier coup d'œil, que l'auteur de notre apocalypse canonique a pris soin d'attirer tout spécialement l'attention sur le passage que nous avons signalé, de manière à montrer du doigt, pour ainsi dire, la clef du livre entier. C'est ce qui résulte d'un simple, regard jeté sur l'Apocalypse en général et particulièrement sur ce verset.

L'Apocalypse se compose en majeure partie de *préludes* emboîtés les uns dans les autres et correspondant à la symétrie interne que l'auteur croit retrouver dans les faits historiques de son temps. L'action proprement dite et le dénoûment, que présagent ou préparent ces nombreux préludes, n'occupent que cinq chapitres sur les vingt-deux que le livre compte. Après quelques messages adressés aux églises chrétiennes d'Asie-Mineure, qui forment une sorte de prologue (ch. I-III), vient la révélation, l'apocalypse proprement dite, renfermée dans

le *livre aux Sept Sceaux*, dont chacun contient un indice avant-coureur de la fin des temps (IV-VIII, 6) ; mais le septième, dont l'ouverture devait révéler cette fin des temps, se déroule en *Sept Trompettes* (VIII, 7-X), à chacune desquelles est attachée une plaie distincte, annonçant également que la fin est proche. Alors, par une disposition analogue, la septième trompette (XI, 15) donne lieu à un nouveau déroulement de *Sept Coupes* (XV-XVI, 17), remplies des sept dernières plaies, de manière que la septième coupe versée dans l'air amène enfin la catastrophe dont tout ce qui précède n'était qu'une préparation, savoir : la punition de la grande Prostituée, la défaite de Satan et le triomphe définitif des élus. La symétrie est donc constante, le septième sceau produisant les sept trompettes ; la septième trompette, les sept coupes et la septième coupe le dénoûment attendu. On dirait que l'auteur a voulu symboliser ainsi l'attente toujours éveillée, toujours démentie, mais toujours plus vive, de ceux qui, à chaque événement nouveau, croyaient toujours voir le dernier jour du monde.

Seulement ce qui empêche de saisir à première vue cette combinaison si calculée, c'est que les septuples séries de sceaux, de trompettes et de coupes sont séparées par des préludes intermédiaires, destinés, soit à introduire de nouveaux personnages dans le déroulement du drame, soit à préparer le lecteur à de nouvelles révélations. Ainsi le chapitre VII forme un prélude intermédiaire de ce genre entre le sixième et le septième sceau. Nous y voyons les fidèles marqués par l'ange et mis désormais à l'abri des malheurs réservés au monde incrédule. De même, entre la sixième et la septième coupe (XVI,

13-16), se trouve la description des trois esprits immondes qui vont rassembler les rois de la terre pour combattre le Christ.

Or, le plus important de ces intermèdes se trouve immédiatement après la septième trompette (XI, 15). Le prophète assiste, d'après le chapitre XII, à la lutte de l'archange Michaël contre le dragon ou le diable dans les cieux, lutte qui se termine par la défaite de ce dernier précipité en terre, lui et ses anges. Ceci est en rapport avec le principe rabbinique que les choses et les événements de la terre sont préfigurés par des choses ou des événements semblables dans le ciel. Le diable, avant d'être vaincu dans notre monde, doit l'être d'abord dans le monde céleste. Singulier parallèle à la théorie platonicienne des idées! C'est pourquoi les habitants de la terre (XII, 12) et surtout l'Eglise, personnifiée dans la femme du v. 13, doivent redouter les derniers efforts du monstre, qui s'efforcera de les tourmenter et, s'il le peut, de les détruire.

Le résultat de ces machinations infernales ne se fait pas attendre. Au chapitre XIII, deux bêtes hideuses montent devant le prophète, l'une venant de la mer et ayant sept têtes et dix cornes, comme le dragon du chapitre XII; l'autre venant de la terre, ayant deux cornes comme l'Agneau (symbole du Christ), mais parlant comme le dragon et séduisant les hommes pour leur faire adorer la première bête. Alors, arrivé à la fin de cette description fantastique, le prophète, sachant bien qu'il touche ici le point le plus saisissant de ses révélations, arrête lui-même le lecteur en l'exhortant à faire usage de toute son attention pour deviner ce qu'il va dire.

Ch. xiii, 18. « C'est ici qu'est la sagesse ! Que celui qui a de » l'intelligence compte le nombre de la bête ; car c'est le » nombre d'un homme, et son nombre est 666. »

Il est facile d'ailleurs de voir combien l'explication de ce chiffre mystérieux est importante pour comprendre tout le reste. C'est en effet la bête qu'il désigne qui doit tuer les deux prophètes-précurseurs (xi, 7), qui devient l'objet de l'idolâtrie universelle (xiii, 4, 14, 15), qui doit persécuter les saints (xiii, 7), sur laquelle est assise la grande Prostituée du chapitre xvii, qui combattra l'Agneau (xvii, 14), et dont la défaite éclatante sera le signal de l'emprisonnement millénaire de Satan et du triomphe des martyrs (xix, 19 ; xx, 2-5). Le chiffre de la bête deviné, le livre l'est donc également, au moins dans ses traits généraux.

Le titre même de ce travail met déjà le lecteur sur la voie de l'interprétation que nous avons adoptée. M. le professeur Reuss a déjà, le premier, je crois, en France, donné une excellente et très-spirituelle démonstration de la même thèse [1] : mais il a dû *nécessairement* écourter ou simplement indiquer bien des éléments de cette démonstration qui ne rentrait pas directement dans le cadre qu'il s'était tracé. De notre côté nous ne comptons pas apporter beaucoup de faits ni d'arguments nouveaux à l'appui de cette ingénieuse découverte. Toute notre prétention se réduit à rassembler en un tout, après vérification personnelle, les données éparses dans les travaux de la critique allemande et hollandaise. Leur

[1] *Histoire de la Théologie apostolique*, vol. I, p. 324 et suiv., 1re édit.

réunion forme un ensemble de preuves auxquelles il nous paraît difficile de refuser raisonnablement son adhésion, et l'importance du résultat à obtenir est évidente. Il ne s'agit de rien moins que d'ajouter aux monuments les plus authentiques, les plus instructifs du christianisme apostolique, un livre qui pendant si longtemps a été à peu près lettre morte ou lettre close.

Peu de passages du Nouveau Testament ont eu le privilége d'exercer plus vivement la perspicacité divinatoire des interprètes que le passage XIII, 18, de l'Apocalypse. En cela du moins l'intention de l'auteur a été comprise. Mais il en est peu qui aient été plus diversement, plus étrangement interprétés. D'autant plus qu'une illusion nouvelle et spéciale à ce verset est venue se joindre aux causes générales d'erreur que nous signalions plus haut et qui, de si bonne heure, ont rendu impossible toute compréhension véritable de l'Apocalypse. Nous verrons bientôt que l'alphabet hébreu met seul sur la voie de la solution du problème. Les lecteurs de l'Apocalypse s'obstinèrent au contraire à la chercher dans l'alphabet grec, soit qu'ils ignorassent l'hébreu, soit qu'ils posassent en principe que le mot d'une énigme formulée en grec, dans un livre grec, écrit pour des lecteurs de langue grecque, devait être nécessairement grec. Le vague ou l'évidente fausseté des solutions grecques proposées firent de plus qu'on en appela aux combinaisons d'idées les plus hétérogènes pour les justifier, et l'on alla même jusqu'à transformer en *nombre de temps* le chiffre que l'auteur lui-même avait positivement déclaré être le *nombre d'un homme*.

Il s'agissait donc de trouver la signification symbolique des trois lettres grecques χξς', *ch x st*, qui conformément à l'arithmétique des anciens, où les chiffres et les lettres n'étaient pas distincts comme chez les modernes, répondent, ainsi posées, à notre nombre 666.

La plus ancienne interprétation connue est celle d'Irénée, évêque de Lyon à la fin du second siècle. Nous apprenons par lui ce qui, au premier abord, semble peu important, ce qui en réalité est très-significatif, comme nous le verrons plus loin, qu'il y avait de son temps deux leçons du chiffre mystérieux, l'une autorisée par les manuscrits les plus soignés et les plus anciens (ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις) et conforme à notre leçon canonique 666; l'autre d'une authenticité moins certaine, 616. Quelques mots grecs Εὐάνθας, *Evanthas*, Λατεινος, *Latinos*, Τειτάν, *Titan*, reproduiraient le chiffre 666, si l'on additionnait les lettres, et les deux derniers lui paraissent très-vraisemblables, surtout le second. Toutefois il aime mieux ne rien décider quant au nom de l'Antechrist. Il pense que si Jean ne l'a pas nommé en toutes lettres, c'est que son nom était indigne d'être prononcé par le Saint-Esprit. Mais il croit découvrir dans le chiffre apocalyptique un symbolisme très-raffiné. Comme pour lui l'Antechrist est un personnage presque abstrait, mythique, en qui doit se concentrer et se personnifier toute apostasie, toute idolâtrie, son chiffre doit être en rapport avec ce que l'histoire du monde offre de plus impie. Noé avait 600 ans lorsque vint le déluge. L'idole érigée par Nébucadnezar avait 60 coudées de haut et 6 de large. Donc le chiffre désignant l'Antechrist doit être néces-

sairement 666 et résumera ainsi ce qu'il y a eu de plus impie soit avant, soit après le déluge! Mais ne sourions pas : Irénée a été égalé, si ce n'est dépassé de nos jours en tours du même genre [1].

Victorin, évêque de Petau en Pannonie, mort en 303 sous Dioclétien, a écrit un commentaire sur l'Apocalypse et le texte nous en est parvenu augmenté et falsifié par de nombreuses interpolations. L'une d'elles, trahissant suffisamment sa date, explique le chiffre apocalyptique par *Genséric*, Γενσηρίκος.

Vers la fin du v[e] siècle, un commentateur oriental nommé Andréas reproduisit les interprétations d'Irénée, avec addition de *Lampétis*, Λαμπέτις, *le brillant* et de *Benedictus*, Βενέδικτος, antiphrase pour *le maudit*; à moins que, selon l'opinion du théologien Bengel [2], nous ne devions voir dans ce dernier nom qu'une interpolation inspirée par la haine du pape Benoît IX, dont le pontificat (1032-1045) fut un scandale perpétuel.

[1] Irénée, *adv. Hær.*, lib. v, 28-30; comp. Eusèbe, *Hist. eccl.*, v, 8. Il est assez difficile de savoir quelle idée s'attachait au mot *evanthas*, proprement *très-fleuri*, indirectement *très-éclatant*. Peut-être y voyait-on une allusion à Satan déguisé en ange de lumière (2 Corinth. XI, 14) ou tombant du ciel comme un éclair (Luc, X, 10). La mythologie grecque comprise dans un sens typique, fournissait une certaine analogie entre Titan révolté contre l'Olympe et Satan. Inutile d'ajouter qu'on eût aussi bien fait de chercher l'explication de l'Apocalypse dans quelque mythe hindou. Enfin *Latinus*, Λατεῖνος, dont Irénée dit que la « vraisemblance est très-grande, vu que « c'est le nom du plus récent empire, *Latini enim sunt qui nunc regnant*, » pouvait mieux s'appuyer sur quelques autres traits de la description. Mais le défaut commun de ces trois explications d'un passage destiné, dans l'intention de l'auteur, à en expliquer beaucoup d'autres, est de n'expliquer rien du tout. Quelle que fût l'interprétation préférée, le lecteur de l'Apocalypse n'en était pas plus avancé. De plus aucun de ces noms ne répond à l'exigence posée par l'auteur qui avertit d'avance que le nombre en question est le *nombre d'un homme*. Cette dernière observation milite surtout contre *Latinus*, qui n'est qu'un adjectif.

[2] *Erklærte Offenb.*, p. 1107.

Primatius, élève d'Augustin, donna au VI[e] siècle, ces deux interprétations : *Antimus*, Ἀντεμος, et *arnoumi*, ἀρνουμε (ε pour αι), c'est-à-dire *contraire à l'honneur* et *je nie*, en ajoutant que cette double et lumineuse explication insinuait la qualité de la personne et la méchanceté de son œuvre, *personæ qualitas et operis insinuatur asperitas*.

Innocent III, quand il proclama la croisade (1215), enseigna que Mahomet était l'Antechrist, le faux prophète de l'Apocalypse et prédit la fin prochaine de sa domination qui devait durer 666 ans. Le nombre d'homme est ici changé en nombre de temps.

Luther compte, au contraire, les 666 années à partir de Grégoire VII : c'est, à ses yeux, la durée assignée au papisme antichrétien.

Bossuet [1] trouva dans le même chiffre une allusion au nom de Dioclétien qu'il écrivait en latin de la manière suivante : DIoCLes aVgVstVs, *Diocles Augustus*. En additionnant la valeur numérique des lettres qu'il écrivait en majuscules, l'évêque de Meaux arrivait à la somme voulue. On sait que l'on emploie souvent cette méthode pour fixer les millésimes dans les inscriptions. Malheureusement pour l'aigle de Meaux, il se trouva des mauvais plaisants qui observèrent que ce calcul s'appliquait aussi bien au nom révéré de Louis. Il suffisait d'écrire LVDoVICVs [2].

[1] *Explication de l'Apocalypse*, 1690.

[2] Bossuet voulait surtout réfuter les attaques dirigées par les théologiens protestants contre l'Église romaine, dans laquelle ils croyaient reconnaître la *grande Prostituée* de la vision prophétique. On traite un peu trop dédaigneusement aujourd'hui leur interprétation. Sans doute elle était fausse et partait d'un sentiment haineux que nous désapprouvons, tout en le com-

Newton adopta l'ancienne interprétation de *Latinus* et, en général, l'exégèse protestante s'accommoda aisément de cette explication, qui se pliait assez bien aux besoins de la polémique contre l'Eglise romaine.

Grotius essaya de l'explication Οὔλπιος, *Ulpius Trajanus*, mais ce fut à la condition inadmissible de changer le *st* final en *s*. D'ailleurs cela n'expliquait rien.

Au siècle dernier, Bengel revint à l'idée, si contraire au texte, que ce chiffre indique une période déterminée de l'histoire ecclésiastique et fit rentrer le nombre 666 parmi les termes de la proportion mathématique en vertu de laquelle il fixait la défaite de Satan et l'inauguration du règne de mille ans au 18 juin 1836.

En fait d'interprétations contemporaines, outre celle de M. Züllig, sur laquelle nous reviendrons, et celle du pasteur Zuschlag [1], qui préfère la leçon 616

prenant aisément. Mais une fois admis que l'Apocalypse contient sous forme de prédictions toute l'histoire de l'Église depuis son origine jusqu'à nos jours, l'erreur des interprètes protestants n'était-elle pas inévitable? Les caractères que le livre assigne à la ville des Césars ne se sont-ils pas retrouvés dans la Rome des papes? Comparez par exemple les passages XVII, 2, 3, 6; XVIII, 3, 7, 16, 24; XIX, 2. D'ailleurs n'oublions pas que les protestants n'ont pas inventé cette interprétation. Avant la Réformation, à partir du XIII[e] siècle, on la voit formulée en dedans aussi bien qu'en dehors de l'Église romaine.

[1] *Rudelbach's und Guerike's Zeitschrift*, 1843, t. III, p. 407. Nous devons encore mentionner l'hypothèse de Weyers (*Disp. de Apoc.* 1828), qui, préférant aussi la variante 616, y trouve Γαίος Καῖσαρ, *Caïus César* ou Caligula : explication impossible pour toute sorte de raisons, mais surtout parce que Caligula n'a pas persécuté les chrétiens. — Du reste, nous sommes encore très-loin d'avoir cité toutes les excentricités anciennes et modernes dont ce fameux chiffre a été l'occasion. On y a vu également Napoléon, le duc de Reichstadt et même Louis XVIII. Bilderdyk, théologien-poëte hollandais, voyait dans le χξς' apocalyptique les trois initiales des trois prénoms du dernier cité, Louis-Stanislas-Xavier, Χλοδοαῖος Ξαουηρίος Στανισλάος.

malgré le témoignage formel d'Irénée et en tire l'insignifiante explication Δῖος Καῖσαρ, *divin César*, ce qui d'ailleurs n'est pas un nom personnel — nous nous bornerons à citer celle de M. Hengstenberg, le professeur de Berlin. Cet ennemi juré de toutes les évidences de la critique moderne part du principe qu'il faut recourir exclusivement à l'Ancien Testament pour avoir la clef des symboles apocalyptiques, et il observe que le passage d'Esdras II, 13, est le seul qui contienne le nombre 666 joint à un nombre d'homme, Adonikam, Or Adonikam signifiant *le Seigneur s'élève* est un nom parfaitement applicable à la bête de notre chapitre XIII, ainsi qu'à *l'homme de péché*, autre prédiction de l'Antechrist qui se trouve dans la seconde épître aux Thessaloniciens, II, 4. De plus, ne voit-on pas que 666 est le 6 épanoui, le 6 gonflé d'orgueil, le 6 à sa plus haute puissance? Et comme 6 est la moitié de 12 et l'antécédent de 7, cela veut dire que l'Antechrist sera toujours impuissant contre l'Eglise, représentée par les nombres sacrés 7 et 12. Il court après, tâche de l'égaler, mais n'y parvient jamais! Cette incroyable débauche d'imagination a eu du succès dans quelques cercles orthodoxes. Elle a été accueillie en Hollande par quelques esprits. Il est dommage seulement qu'elle n'ait d'apparence qu'en s'appliquant aux chiffres arabes et à la numération qui en est la conséquence. Tâchez donc de l'appliquer au texte grec χξϛ', ch x st.

Cette revue des efforts sans cesse renaissants et toujours malheureux de l'ancienne exégèse a son enseignement. Elle prouve d'abord combien on s'est fourvoyé en cherchant à tout prix le nom symbolisé dans l'his-

toire postérieure à la composition de l'Apocalypse. Ensuite elle suggère l'idée que le nom à trouver pourrait fort bien s'écrire autrement qu'en grec. Car autant la faculté de combinaison des interprètes a réussi à former de mots grecs correspondant par leur valeur numérique au chiffre indiqué, autant les solutions proposées se sont montrées insuffisantes ou en désaccord avec la manière même dont le problème est posé. Nous sommes donc en droit de rechercher si par hasard un autre alphabet, l'alphabet hébreu, par exemple, ne nous fournirait pas une meilleure explication. Mais n'y aurait-il pas d'autres raisons encore que cet argument purement négatif, qui nous autoriseraient à tenter cette voie? Assurément, et nous pouvons nous en convaincre.

On peut poser comme évident que les descriptions de l'Apocalypse ne sont pas empruntées seulement à la littérature biblique, mais qu'elles contiennent aussi beaucoup d'allusions aux idées rabbiniques. Le rabbinisme, ce successeur scolastique et pétrifié de l'ancien prophétisme, avait déjà ses lois déterminées et ses principales traditions formées au siècle des apôtres. Les raisonnements des épîtres de Paul en sont bien souvent tirés. Rien de plus facile que d'administrer la preuve des affinités de l'Apocalypse avec le rabbinisme contemporain. La formule réitérée : *Je suis l'Alpha et l'Oméga* (I, 8, 11; XXI, 6), n'est que la traduction de la formule par laquelle les rabbins exprimaient l'infinité de Dieu : *Je suis l'Aleph et le Thau,* c'est-à-dire la première et la dernière lettre de l'alphabet qui contient toutes choses. Les sept anges qui assistent devant Dieu d'après I, 4, VIII, 2 sont les

sept anges, créés en premier lieu, qui servent Dieu en avant du voile, autre idée rabbinique signifiant que l'Être incompréhensible, inaccessible à la pensée comme à la vue de l'homme, se manifeste d'abord par sept attributs essentiels personnifiés en autant d'êtres célestes [1]. Si l'on s'étonne de voir le nom de Dieu attribué à celui qui au chap. III, 14, s'appelle « le commencement de la créature de Dieu, » voire même ce nom donné à des hommes (III, 12; XIV, 1; XXII, 4), cet étonnement cessera quand on saura que les rabbins disaient la même chose de l'ange Metatron, représentant de l'Éternel [2]. Ils s'appuyaient pour le dire sur le passage de l'Exode (XXIII, 21): *Mon nom est sur lui*. C'est de la même manière que nous pouvons expliquer le festin des oiseaux (XIX, 17), les dimensions de la Jérusalem céleste (XXI, 16), le fleuve qui sort du trône de Dieu (XXII, 1), etc. Aucune de ces images n'est arbitrairement choisie. Elles sont suggérées à l'auteur par le symbolisme rabbinique, et il est difficile de dire jusqu'à quel point ce symbolisme était conscient, c'est-à-dire jusqu'à quel point ceux qui en usaient étaient capables de distinguer entre le symbole et l'idée symbolisée.

Ainsi, fait fondamental : l'influence du rabbinisme sur la composition de l'Apocalypse est indubitable. Qu'est-ce maintenant que le calcul qu'on nous demande? Une opération rabbinique.

En effet les rabbins avaient imaginé une méthode d'interprétation des Livres saints qui fait plus d'honneur

[1] Nous les trouvons indiqués dans le traité talmudique *Pirke Eliezer*, 4 : *Septem angeli qui prius creati sunt et qui famulantur Deo ante velum.*
[2] Par exemple, dans un autre traité talmudique *Sanhedr. Babyl.*, fol. 38 *b*.

à leur subtilité qu'à leur bon sens. L'idée que l'Ancien Testament avait été dicté mot à mot par Dieu lui-même les avait amenés à considérer chaque mot, chaque lettre, comme ayant une valeur mystérieuse. A les en croire, par exemple, il n'était pas indifférent que le mot *générations*, *Tholedoth* תולדות se présentât Ruth IV, 18 avec deux *vau* ou deux *v*, tandis que partout ailleurs il s'écrit avec un seul *vau* ou avec deux *cholem*, deux *o* simples. Comme le Messie, descendant de David, l'était aussi de Pharez, dont on indique à cet endroit la descendance, les rabbins concluaient de cette orthographe exceptionnelle que le Messie rétablirait toutes choses dans leur état normal. De la même croyance naquirent plusieurs procédés qui forment l'un des plus curieux chapitres de l'histoire des aberrations de l'exégèse. Ainsi il y avait le procédé appelé *notarikon*, qui consistait à détacher les lettres constituant un mot pour en faire les initiales d'autant de mots nouveaux. Par là on trouvait que אדם *Adam*, se décomposait en *Adam*, *David* et *Messie* : ce qui signifiait qu'un rapport intime unissait ces trois personnages. Il y avait encore le procédé de l'*athbasch*, qui permettait de substituer à la première, deuxième, troisième, etc., lettre de l'alphabet la lettre de même rang en commençant par la fin. Ainsi l'*aleph* pouvait être remplacé par un *thau*, le *daleth* par un *quoph*, et ainsi de suite. C'est ainsi que le mot *Sésac* dans le passage de Jérémie XXV, 26 devenait identique à Babylone, *Babel*. Mais l'opération favorite des rabbins fut la *ghématria*, fondée sur la valeur numérique des lettres de l'alphabet. En vertu de cette règle, on était libre de substituer à tel mot

du texte sacré tel autre mot dont les lettres additionnées donnent une somme identique. Par exemple, il est dit, Nombres XII, 1, que Moïse avait pris une femme éthiopienne, *couschith*. Mais, cela choquait l'amour-propre national et même le sentiment religieux des Juifs, et les rabbins remplacèrent ce mot, dont les lettres additionnées valent 736, par *jephath mareheh*, *de beau visage*, qui reproduit le même nombre. La littérature rabbinique abonde en exemples de ce genre. Une *ghématria* bien réussie tient lieu de toute preuve et répond à toute objection.

Nous voici donc amenés toujours plus près de l'idée que c'est l'alphabet hébreu qui nous donnera le mot de l'énigme. Car enfin c'est une *ghématria* que l'on nous demande de faire. Que si l'on s'étonne de voir dans un livre grec ce renvoi à la valeur numérique des lettres de l'alphabet hébreu, nous pouvons éviter de répondre jusqu'à ce que nous sachions si l'auteur n'avait pas de graves motifs pour ne pas écrire trop visiblement le nom qu'il avait en vue. Mais d'avance nous sommes en droit de relever le fait que ce ne serait pas le seul cas où l'auteur aurait fait intervenir l'hébreu dans sa composition grecque. Plus palestin qu'helléniste, laissant apercevoir à chaque instant les tournures et les formes hébraïques qui apparaissent comme à fleur d'eau sous la lettre, il ne voit aucun inconvénient à intercaler des mots hébreux dans ses descriptions. Ainsi l'*Abbadon* (IX, 11) n'est autre chose qu'un mot hébreu qui signifie *la ruine*, et qui sert quelquefois au figuré à désigner le sépulcre [1]. De même, l'*Armageddon* XVI, 16, désigne le

[1] Par exemple, Job XXVI, 6 ; XXVIII, 22. Proverbes XV, 11.

mont Thabor, la montagne de Megiddo, en hébreu *har Megiddo*.

L'idée que le mot de l'énigme doit être cherché dans l'alphabet hébreu n'est pas précisément moderne. Piscator et Jurieu avaient déjà proposé l'explication *rômîth*, *romaine* (sous-entendu *l'Eglise*). Mais l'intérêt de la controverse les avait seul dirigés d'un pareil côté, ce n'était pas *le nombre d'un homme*, et ils étaient obligés pour arriver au nombre voulu d'ajouter une lettre à l'orthographe naturelle de ce mot. On perdit de vue cette explication, jusqu'à ce qu'un savant théologien allemand de notre siècle reprit le travail en sous-œuvre et démontra positivement qu'il fallait recourir à l'hébreu [1]. Mais la solution qu'il proposa fut malheureuse. Il crut deviner sous le chiffre 666 une allusion à la personne de Balaam telle qu'elle se présente au livre de Josué XIII, 22 : *Balaam, fils de Behor, le devin*. Il est certain qu'en additionnant les lettres des mots hébreux qui répondent à ceux-ci, l'on arrive tout près du nombre voulu. Pourtant M. Züllig était obliger de changer l'orthographe du texte de Josué et de supprimer l'article devant le mot *devin*. De plus, cette explication qui se trouvait en rapport étroit avec sa manière d'envisager l'Apocalypse en général, participait au défaut de cette manière, celui de faire violence aux indications les plus claires de ce livre. Elle devait tomber et tomba sans que personne, à ma connaissance, l'ait relevée.

[1] *Die Offenbarung Johannis vollstænd. erklært*, 1840. Nous avons mis à part dans une note A à la fin du volume les raisons critiques opposées à l'hypothèse de Züllig, afin de ne pas trop fatiguer les lecteurs peu habitués à ce genre de discussions.

Continuons donc à nous orienter. Nous sommes en droit de glaner çà et là dans le livre des indices qui pourront nous faciliter les tâtonnements. Eh bien! la bête du ch. XIII, cette bête dont nous savons le nombre et dont nous cherchons le nom, reparaît au chapitre XVII avec ses sept têtes et ses dix cornes, symboles de la puissance de Satan. Sur cette bête du chapitre XVII est assise une *prostituée*, et la description qui nous est faite de cette femme ne permet pas d'hésiter sur le nom qu'il faut lui donner. Il est dit au v. 18 que cette femme est la *grande ville qui règne sur les rois de la terre;* au v. 15, que les eaux sur lesquelles elle est posée sont *des peuples et une multitude, des nations et des langues;* au v. 9, qu'elle est assise en même temps *sur sept collines;* au v. 6, *qu'elle a bu le sang des saints et des martyrs* (comp. encore XVIII, 24; XIX, 2). En vérité, à ceux qui refuseraient de reconnaître Rome à ces traits si clairs, nous n'aurions plus qu'à demander comment à leur sens l'Apocalypse aurait pu la désigner plus ouvertement. Que l'on nous montre donc une ville autre que Rome, assise sur sept collines, commandant à la terre entière et ayant fait couler le sang des martyrs?

Ceci posé, revenons à la bête aux sept têtes sur laquelle la prostituée est assise. On nous dit, au v. 9 du même chapitre, que les sept têtes qui signifiaient les sept collines de la ville impériale, sont aussi sept rois, dont cinq sont déjà tombés; qu'il en reste un et que le septième, qui doit encore venir, n'aura qu'une courte durée. Laissons un moment de côté ce qui concerne la courte apparition du septième. Ce que nous pouvons affirmer dès à présent, c'est que les cinq rois déjà tombés sont cinq

empereurs romains et que le sixième règne au moment où l'Apocalypse est écrite. Ainsi la bête aux sept têtes, qui supporte la prostituée ou Rome, n'est pas autre chose que l'empire romain ayant pour tête ses empereurs.

Nous revenons enrichis de quelques notions importantes vers notre chapitre XIII. Nous connaissons désormais la signification du monstre qui apparaît aux yeux terrifiés du prophète sur les grèves de Pathmos. En poursuivant la description qu'il en donne, nous serons frappés d'une confusion préméditée, mais qui pourrait nous rejeter dans l'indécision, si elle n'était pas ramenée à sa vraie signification. Nous voulons parler de la confusion qui s'opère insensiblement entre la bête, prise dans son ensemble, et l'une de ses têtes. Il est dit au v. 3, que l'une de ces têtes est blessée à mort, mais que sa plaie mortelle est guérie. Puis, au v. 12, nous voyons que cette plaie mortelle guérie était une plaie de la bête elle-même. De même au v. 14 l'être qui avait reçu un coup mortel de l'épée et qui cependant était encore en vie, est non pas la tête du v. 3, mais la bête. Mais au fond il n'est pas étonnant que la plaie faite à la tête soit aussi, et par cela même faite, à la bête, et cela nous montre seulement que l'auteur identifie volontiers la bête tout entière avec une de ses têtes : donc la puissance impériale avec un des empereurs. C'est pourquoi le nombre de la bête pourra être le nombre d'un homme. La bête sera tout à la fois l'empire et un empereur. N'est-ce pas d'ailleurs un phénomène fréquent dans l'histoire que les époques ou les institutions signalées par des événements majeurs se personnifient, pour

l'imagination de la multitude, dans un individu qui leur donne son nom? Au cinquième siècle toutes les horreurs de l'invasion se résument dans le nom d'Attila. Au moyen âge tous les hauts faits ont pour auteur Charlemagne. Les débordements et les crimes de la papauté prennent un corps vivant dans Alexandre Borgia, et pour beaucoup de nos compatriotes la terreur de 93 n'est guère que le règne de Robespierre.

Nous approchons toujours. Quel est donc le César capable de personnifier la puissance antichrétienne, satanique, de l'empire romain? Quel sera, dans la liste, peu édifiante, il est vrai, des empereurs, celui qui s'est montré assez cruel, assez impie, assez persécuteur pour qu'en lui la bête tout entière puisse être concentrée? Resserrons encore le champ de notre examen. Peut-être un nouvel indice s'ajoutera-t-il aux précédents pour nous désigner un nom qui erre déjà sur nos lèvres.

Si l'Apocalypse, comme on le croit vulgairement, prévoyait un long avenir, des siècles de durée entre elle et le retour visible du Seigneur, nous aurions encore à chercher en tâtonnant un nom parmi les Maximin, les Décius, les Dioclétien, etc. Mais il n'en est pas ainsi, et même, sans résoudre la question si un prophète quelconque a jamais indiqué d'avance le nom propre d'un personnage historique venu longtemps après lui, contentons-nous d'observer d'abord que des sept empereurs, cinq sont déjà tombés, et que l'Apocalypse est écrite dans l'attente de la fin très-prochaine des choses. C'est un caractère commun à toutes les apocalypses; mais nulle part il n'est plus clairement énoncé qu'ici. *Le temps est proche* (I, 3; XXII, 10)! Les choses que Jean,

le serviteur de Dieu, a reçues, doivent s'accomplir sous bref délai, δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει (I, 1 ; XXII, 6). Le prophète sait même calculer exactement, d'après le sens qu'il donne à Daniel XII, 7 et suiv., le temps qui le sépare, lui et ses lecteurs, de la fin des temps : cet intervalle est fixé précisément à trois ans et demi, ou quarante-deux mois, ou douze cent soixante jours (XI, 2, 3 ; XII, 14 ; XIII, 5). Ce point de vue domine et pénètre, pour ainsi dire, chaque page du livre [1]. Tout, en un mot, s'oppose à ce que nous promenions nos regards sur la succession impériale au delà du premier siècle, et nous pouvons nous restreindre aux premiers successeurs d'Auguste.

Or, dans ce premier siècle, deux noms seulement peuvent entrer en ligne de compte. Les autres, en effet, ne sauraient leur être comparés sous le rapport de l'inimitié contre l'Église chrétienne. Mais l'un d'eux est exclu dès à présent du calcul : Domitien est le douzième empereur, si l'on compte à partir de César ; le onzième, à partir d'Auguste. Reste donc celui que tant d'indices déjà nous faisaient soupçonner, le cinquième à partir d'Auguste, reste l'empereur Néron.

Je l'avoue. Nous n'avons encore qu'une haute probabilité, et il s'agit de comparer le résultat de nos tâtonnements avec le verset qui doit en être la pierre de touche :

C'EST ICI QU'EST LA SAGESSE ! QUE CELUI QUI A DE L'INTELLIGENCE COMPTE LE NOMBRE DE LA BÊTE ; CAR C'EST LE NOMBRE D'UN HOMME, ET SON NOMBRE EST 666,

[1] Comparez encore II, 5, 16 ; III, 11 ; XI, 14 ; XXII, 7, 12, 20, etc.

Comparons alors, d'après l'alphabet hébreu, la valeur numérique des lettres composant ces deux mots : *Néron César*, נרון קסר. Nous avons :

[1] N	נ	50	K	ק	100
R	ר	200	S	ס	60
Ô	ו	6	R	ר	200
N	נ	50			
		306	+		360 = 666.

La preuve, il faut l'avouer, est victorieuse. Et puis cette solution est d'une parfaite simplicité. Si jamais homme eut le droit d'être assimilé à la bête satanique de l'Apocalypse, c'est bien celui-là. Mais, avant de clore la discussion et pour porter l'évidence à un degré réellement absolu, rappelons-nous un détail de l'exposition précédente. On se souviendra peut-être qu'en parlant d'Irénée, cet écrivain chrétien de la fin du second siècle, nous avions rapporté d'après lui que, de son temps, tous ne fixaient pas de même le nombre de la bête, les uns lisant comme nous 666, les autres préférant 616. Irénée, quant à lui, préférait hautement le premier chiffre. Les meilleurs et les plus anciens manuscrits, disait-il, l'autorisaient seul, et même ceux qui avaient pu connaître encore l'auteur de l'Apocalypse en avaient attesté l'au-

[1] Nous rappelons aux lecteurs qui ne connaissent pas l'hébreu ce que l'on sait assez généralement, c'est-à-dire qu'il n'y a pas ordinairement de voyelles dans le corps des mots hébraïques. Les voyelles longues comme l'ô de *Néron* font seules exception. Du reste, nous renvoyons à la note B quelques éclaircissements relatifs au calcul établi ci-dessus.

thenticité à d'anciens maîtres ou amis de l'évêque de Lyon. Ainsi la variante 616 devait n'être contenue que dans des manuscrits de date moins ancienne et probablement occidentaux. Y a-t-il là un hasard, une altération arbitraire du fait de quelque copiste négligent?

En aucune sorte. Les copistes occidentaux et latins, qui avaient transcrit l'Apocalypse, avaient deviné ou savaient par tradition le nom caché sous le fameux chiffre. Mais ils ne prononçaient pas *Néron* avec un *n* finale comme les Grecs ; ils disaient *Nero* comme les Latins. Il y avait donc un *noun*, un N hébraïque, 50 à retrancher. Nous laissons à nos lecteurs le plaisir de faire eux-mêmes la soustraction.

II

Le nombre de la bête, 666, désigne l'empereur Néron.

Il s'agit maintenant de confronter ce résultat avec les autres données du livre. Il faut appliquer cette clef aux différentes serrures que les autres ne pouvaient ouvrir et nous assurer qu'elle est la bonne. Quand nous rassemblions, dans la première partie, les points clairement énoncés du livre et qui pouvaient nous aider à former notre *ghématria*, nous laissions à dessein de côté les points obscurs de la description apocalyptique. Si notre explication est la vraie, ces points obscurs doivent être éclaircis par elle.

Arrivons tout de suite au plus obscur et au plus

étrange de tous. Le lecteur a sans doute remarqué, en suivant avec nous le texte prophétique, ce singulier trait de la description de la bête, concernant l'une de ses têtes, celle précisément qui s'identifie insensiblement avec le monstre entier dont elle est la concentration.

« Je vis l'une de ses têtes, » nous est-il dit XIII, 3, immédiatement après la mention du monstre aux sept têtes, « *comme blessée à mort ;* mais *cette plaie mortelle fut guérie*, et toute la terre, étant dans l'admiration, suivit la » bête. » — Au verset 12 revient la même idée. La seconde bête, ou le faux prophétisme, oblige les habitants de la terre à adorer la première bête, *dont la plaie mortelle avait été guérie.* Évidemment le prophète a ses raisons pour insister sur cette mystérieuse indication ; car, deux versets plus loin, il est de nouveau question d'images dressées à la bête, qui, *après avoir reçu un coup mortel de l'épée, était cependant encore en vie.* Et c'est un peu plus bas (v. 18) qu'on nous donne le nombre *ghématrique* de la bête à la fois tuée et vivante.

Ce n'est pas tout. Au chap. XVII se retrouve, nous le savons, une nouvelle description de la bête aux sept têtes, sur laquelle est assise la grande Babylone. Or, au v. 8, revient le même paradoxe. « La bête que tu as vue, » dit l'ange au prophète, « *a été et n'est plus ;* cependant » elle doit encore monter de l'abîme pour s'en aller à la » perdition, et la multitude s'étonnera en voyant la bête » *qui était et qui n'est plus, bien qu'elle soit.* » L'auteur tient tellement a être compris, malgré l'apparente incohérence de ses paroles, qu'il ajoute immédiatement un avis rappelant celui dont le chiffre 666 était accompagné. « C'est ici, » nous dit-il, « qu'il faut un esprit intelli-

» gent et qui ait de la sagesse. » Et au v. 11 le huitième roi, venant des sept et allant à la perdition, est encore la bête *qui était et qui n'est plus*.

L'histoire de Néron nous donnera-t-elle le mot de ce tissu de contradictions préméditées?

Nous sommes en droit de répondre affirmativement de la manière la plus catégorique, et vraiment nous ignorons comment on pourrait se soustraire à l'évidence des faits que nous allons produire.

Un fait historique inattaquable, c'est que dans les années qui suivirent la mort de Néron le peuple refusa d'y croire, et l'opinion presque générale fut qu'il était parvenu à se réfugier en Asie. Reçu très-favorablement chez les Parthes, il n'attendait, assurait la rumeur publique, que le moment propice pour tomber sur l'Occident à la tête d'une armée d'Orientaux, châtier ses ennemis et remonter sur le trône du monde. Les assertions formelles des historiens les plus divers ne nous permettent pas le moindre doute à cet égard.

Suétone [1], par exemple, nous apprend que longtemps après la mort de cet empereur, il se trouva des gens qui ne cessaient d'orner son tombeau de fleurs, que maintes fois on vit apparaître dans Rome son image revêtue de la prétexte et circuler des édits annonçant que Néron vivait encore, qu'il reviendrait bientôt et que ses ennemis n'avaient qu'à trembler. Le même historien ajoute un peu plus bas que dans sa jeunesse, c'est-à-dire au plus tôt sous Domitien, un inconnu, se faisant passer pour Néron, fut si bien accueilli par les Parthes, que le pouvoir im-

[1] Suétone, *Nero*, 57.

périal eut beaucoup de peine à obtenir son extradition.

Tacite [1] n'est pas moins positif. Au commencement de ses *Histoires*, il nous parle aussi d'un faux Néron qui faillit entraîner les Parthes dans une guerre contre l'empire. Plus loin il raconte (ce qui est d'une importance majeure comme confirmation de notre thèse) qu'au moment où Vespasien allait mettre le siége devant Jérusalem, la Grèce et l'Asie furent terrifiées du bruit qu'on répandit que Néron arrivait. Ce bruit trouva tellement créance, qu'un esclave fugitif spécula sur une certaine ressemblance physique avec le monstrueux fils d'Agrippine pour s'adjoindre des partisans et occuper à main armée l'île de Cythnos, où quelque temps après il fut fait prisonnier et mis à mort par Calpurnius. Celui-ci fit promener le cadavre du prétendu Néron *à travers l'Asie* avant de l'envoyer à Rome, tant il était nécessaire de désabuser les populations.

D'autres historiens de l'empire enregistrent des faits analogues. Dion Chrysostome [2], qui écrivait sous Trajan, nous parle de gens qui désiraient que Néron vécût encore et du grand nombre de ceux qui le croyaient encore vivant. — Dans l'abrégé de Dion Cassius, rédigé par Xiphilinus [3], nous trouvons qu'un faux Néron, dont l'historien ignorait le vrai nom, paya de sa vie, sous Titus, ses prétentions à l'empire. — C'est probablement le même sur lequel Zonaras [4], historien byzantin, nous donne quelques détails de plus. C'était, dit-il, un Asiate

[1] Tacite, *Hist.* I, 2; II, 8, 9.
[2] Dion Chrysost. *Orat.* XXI, éd. Reiske.
[3] Joh. Xiphilini Epitome Dionis, *Vita Titi.*
[4] Zonar. *Ann.* XI, 18, éd. Niebuhr.

nommé Terentius Maximus, qui ressemblait à Néron par la figure et par son talent sur la cithare. Cet aventurier rassembla quelques partisans en Asie, mais un bien plus grand nombre lorsqu'il se rapprocha de l'Euphrate. Il réussit même à se faire bien venir du roi parthe Artaban, qui fit des préparatifs pour le ramener à Rome[1].

Ainsi le fait est constant. La croyance en la survivance de Néron fut populaire dans l'empire, surtout en Asie. On objectera peut-être que dans l'Apocalypse il est question d'une résurrection plutôt que d'une survivance. Mais on devra reconnaître combien il était facile à un chrétien pour qui l'idée de résurrection n'avait rien d'extraordinaire, qui voyait l'Antechrist dans Néron, de supposer que le diable, qui l'avait suscité pour faire la guerre aux saints, saurait bien lui rendre la vie pour parvenir à ses fins. C'était après tout une bonne manière de concilier l'affirmation des personnes les mieux

[1] Il est peu de livres du Nouveau Testament qui empruntent autant de lumières que l'Apocalypse à l'histoire politique contemporaine. Cette concordance minutieuse se soutient même dans les passages qui n'ont qu'un rapport très-indirect avec le sujet de ce travail. Ainsi dans le message adressé à l'église chrétienne de Laodicée (III, 14 et suiv.), il est parlé de l'orgueil que les Laodicéens tiraient de leurs richesses, de la présomptueuse confiance avec laquelle ils se vantaient de n'avoir besoin de personne (v. 17). Ce passage pourrait à première vue être opposé à la date que notre explication nous fait assigner à l'Apocalypse. Car il paraît que, peu d'années avant la mort de Néron, Laodicée fut détruite par un tremblement de terre, et l'on pourrait objecter qu'une ville éprouvée par un pareil malheur ne peut pas s'enorgueillir de ses richesses quelques années après. Hé bien! Tacite nous justifierait en deux mots que l'on dirait choisis tout exprès, *Ann.* XIV, 27 : *Eodem anno* (60) *ex illustribus Asiæ urbibus Laodicæa, tremore terræ prolapsa, nullo a nobis remedio, propriis opibus revaluit.* « La même année, Laodicée, l'une des illustres cités de l'Asie, s'étant » écroulée à la suite d'un tremblement de terre, se releva avec ses seules » ressources et sans le moindre secours de notre part. »

renseignées qui affirmaient la mort réelle de Néron et la persuasion générale qu'il allait bientôt reparaître. D'ailleurs il cadrait bien avec les idées typiques de ce temps-là que l'Antechrist apparût, comme son céleste antagoniste, à la suite d'une résurrection. Mais, quoi qu'il en soit, le fait est là, et si l'on trouvait forcé le rapprochement que nous faisons de deux domaines aussi hétérogènes que l'Apocalypse et les historiens profanes, nous sommes encore en état de réfuter ce semblant d'objection. Car la croyance à l'identité de Néron et de l'Antechrist et au retour de cet empereur pour livrer le combat suprême au Christ et aux chrétiens, s'est conservée dans l'Église, d'abord ouvertement proclamée, puis à l'état latent, mais pendant une si longue période qu'il est impossible d'envisager cette croyance comme un caprice passager de l'opinion.

Nous pouvons en appeler d'abord à la littérature apocalyptique chrétienne, qui la refléta longtemps, en particulier aux livres sibyllins.

La Grèce et Rome vénéraient depuis la haute antiquité, sous le nom de *sibylles*, des prophétesses dont les prédictions aspiraient surtout à formuler les décrets de la destinée sur le sort des peuples. A Rome, en particulier, toutes les fois qu'un sinistre augure menaçait la république, le sénat ordonnait de consulter les livres sibyllins, soigneusement gardés par les *quindécemvirs*. D'après Varron, le nom de *sibylle* signifie étymologiquement *volonté de Dieu, de Jupiter* [1]. Les sibylles différaient des pythies en ce que celles-ci n'étaient saisies que de

[1] Chez Lactance, *Instit. div.* I, 6.

temps à autre par l'esprit divinatoire qui sortait par intervalles des entrailles de la terre, tandis que les sibylles représentaient la prophétie permanente, impersonnelle de la nature. Pour comprendre ceci, il faut se rappeler quelle étroite sympathie unissait l'homme et la nature dans l'antiquité très-reculée, et la religion des Grecs et celle des Romains fut originairement, comme tous les polythéismes, le culte de la nature. C'est la force de la terre, nous dit Cicéron [1], qui fait parler la Pythie à Delphes, c'est celle de la nature qui inspire la Sibylle. Les sibylles constituaient donc une sorte d'oracle naturel et universel, que l'on pouvait opposer à la prédiction locale, aux sacerdoces particuliers. Elles étaient indépendantes des formes établies, c'étaient presque des prêtresses de la religion primitive, et voilà ce qui nous explique pourquoi le judaïsme alexandrin, ce fleuve où tourbillonnèrent longtemps les eaux de l'hellénisme et de l'hébraïsme, tout à la fois mêlées et distinctes, choisit leur nom de préférence à tout autre pour répandre, sous le couvert d'un nom faisant autorité chez les païens, les croyances juives sur les destinées finales du monde. Cet exemple fut suivi dans l'Église chrétienne. Nous croyons à peine utile d'ajouter qu'il serait souverainement injuste de condamner ces productions apocryphes au nom des lois modernes de la morale littéraire. La collection actuelle de ces oracles [2] est un amalgame assez confus de prédictions païennes, juives et chrétiennes.

[1] Cicéron, *De Divin.* 1, 36, 79.

[2] *Sybillina Oracula*; ed. Servatius Gallæus, Amstelod. 1689, in-4°. Il existe une édition plus moderne due aux soins de M. C. Alexandre. Paris, Firmin Didot, 1841.

Toutefois il est possible d'assigner une origine et une date approximatives aux divers fragments dont elle se compose, et depuis les savants travaux du docteur Bleek[1] surtout, il n'est plus trop difficile de s'orienter dans ce dédale au premier abord inextricable. Nous devons faire observer ici que la confirmation de notre thèse, tirée d'écrits apocalyptiques et en partie contemporains de notre Apocalypse canonique, emprunte à cette circonstance un poids tout à fait remarquable.

Voici, par exemple, un oracle contemporain de la guerre des Romains contre les Juifs, puisqu'il considère la chute de Rome comme devant suivre de près la destruction de Jérusalem :

Alors d'Italie s'enfuira le grand roi[2],
Auteur de ces choses. Perfide, il disparaîtra derrière l'Euphrate,
Après avoir sur le sein même de sa mère
Porté une main criminelle....

Et un peu plus bas :

Qu'on reconnaisse alors la colère du Dieu des cieux!
Quand ils auront détruit le peuple innocent des justes,
Tandis qu'en Occident la guerre furieuse se réveillera,
Le fugitif à la grande lance, qui avait quitté Rome,
Repassera l'Euphrate avec de nombreux milliers d'hommes.

Au livre suivant se trouve une description de Néron plus claire encore[3] :

[1] *Recherches sur la formation et la combinaison des oracles sibyllins* (allem.) dans le *Journal de Théologie* de Schleiermacher, De Wette et Lücke, vol. I et II.

[2] Liv. IV, 114 suiv.

[3] Liv. V, 28 suiv.

Celui qui porte 50 à sa corne [1], sera souverain,
Serpent terrible, soufflant guerre cruelle, qui un jour
Fera périr sa race tout entière, troublant tout,
Osant tout, combattant et tuant son peuple.
Et il percera l'isthme, et il frappera l'Athos,
Puis le destructeur des saints disparaîtra ; mais il reviendra,
Se faisant égal à Dieu.

On voit encore çà et là dans le même livre le μητροκτόνος ἀνηρ, *l'homme meurtrier de sa mère*, revenant d'Orient et ramenant avec lui la guerre et le massacre [2].

Mais nous citerons encore en détail le plus curieux et le plus complet de ces oracles, qui identifièrent l'Antechrist avec Néron de retour d'Orient [3] :

Le grand roi de la grande Rome, l'homme égal à Dieu,
Que Jupiter, disent-ils, et la déesse Junon engendrèrent,
Qui sur les théâtres cherche les applaudissements en chantant
Ses hymnes emmiellées, qui en a tant tué outre sa malheureuse mère,
Partira de Babylone, terrible et impie.
La multitude et les grands l'entourent,
Il en a tué beaucoup et même n'a pas épargné le sein qui l'a porté,
Il a commis des adultères, né lui-même de la prostitution.
Il ira vers les rois des Mèdes et des Perses,
Qu'il a préférés à tous.

Après quoi l'oracle montre ce roi impie, brûlant et saccageant Jérusalem et son temple. Mais alors le feu du ciel dévore à la fois Babylone, la mer et l'Italie, et le poëte chante en vers énergique la désolation de Rome :

Tu resteras déserte...
Le tombeau t'environne, tu as bu le poison.

[1] Allusion à la première lettre du nom de Néron, qui en grec vaut 50.
[2] Par exemple, liv. V, 105 et suiv.; *ibid.*, 363.
[3] Liv. V, 142 suiv.

Chez toi sont les adultères et les vices contre nature.
Ville impie, ville mauvaise, tu mourras misérable !
Malheur, malheur à toi, ville souillée de la terre latine !
Bacchante qui joues avec tes vipères, tu t'assiéras veuve sous tes collines,
Et il n'y aura plus que le Tibre pour te pleurer, la prostituée !

Le huitième livre de la collection nous présente un oracle plus moderne. D'après le v. 148, Rome doit tomber quand elle comptera le nombre d'années contenu dans son nom grec, c'est-à-dire 948 ans. Cela indique par conséquent la fin du second siècle. Là encore [1] le retour de Néron, la destruction de Rome, le renouvellement du monde et l'inauguration du règne du Christ sont présentés comme liés les uns aux autres.

Qu'on ne se récrie pas en nous voyant alléguer ces singuliers oracles. Les livres sibyllins jouèrent un grand rôle dans l'ancienne Eglise et furent pris tout à fait au sérieux. Athénagore, Justin, Théophile, Clément d'Alexandrie et, plus tard, Lactance invoquèrent formellement ces prédictions. Même au cinquième siècle Augustin [2] les regarde encore comme propres à rabaisser l'orgueil païen ; Jérôme, Sozomène, d'autres encore continuent à les citer.

Du reste, les sibylles ne sont pas seules, dans la famille apocalyptique, à consacrer la légende de Néron l'Antechrist. L'*Ascension d'Esaïe*, apocalypse connue d'Origène et peut-être même de Justin Martyr, ce qui la ferait remonter à la première moitié du second siècle, enseigne [3]

[1] Liv. VIII, 169 et suiv.
[2] Adv. Faustum XV, 15. Toutefois il les met bien au-dessous des livres canoniques.
[3] *Ascensio Jesaiæ* IV, 1 et suiv.

que Bérial (ou Bélial), le prince de ce monde, descendra de son firmament lors de la fin du monde, sous la forme du roi impie, meurtrier de sa mère. La sainte Eglise lui sera livrée, il pervertira tout et fera tout ce qu'il voudra. On lui sacrifiera, on le nommera Dieu. Tout sera plein de ses prodiges, son image sera érigée dans toutes les villes, et sa domination durera trois ans, sept mois, vingt-sept jours. Evidemment nous avons là un parallèle du chapitre XIII de notre apocalypse canonique, et en même temps la preuve que l'on savait encore interpréter le chiffre 666 selon son vrai sens.

En dehors de la littérature apocryphe, les témoignages ne nous manquent pas davantage. Ainsi Victorin, mort en 303, dont nous avons déjà cité le nom, applique aussi à la personne de Néron la description du chapitre XIII.

Enfin Commodien, auteur africain du milieu du troisième siècle, identifie aussi l'Antechrist et Néron, celui qui a fait mourir les apôtres Pierre et Paul et qui sort de l'enfer, où il avait été conservé jusqu'à ce jour [1].

D'ailleurs on aurait tort de croire que cette idée n'est pas sortie de la famille apocalyptique. Elle est encore attestée et souvent partagée par les Pères, tout au moins jusqu'au cinquième siècle. Ainsi Lactance nous en fournit une preuve formelle. « Ce tyran, » dit-il [2], en parlant de Néron, « ayant été jeté à bas du trône impérial, dis-

[1] M. Scherer a publié dans la *Revue de Théologie* de Strasbourg (1re série, t. VIII, p. 282 et suiv.) un fort intéressant travail sur l'Apocalypse de ce Commodien. Voy. la p. 287 en preuve de ce que nous avançons.

[2] *De morte persecut.* II.

» parut tout à coup, de sorte qu'on ne put même pas dé-
» couvrir le lieu de la sépulture d'une si méchante bête.
» De là vient la folle croyance de quelques-uns qui le
» disent conservé vivant dans le lieu où il fut transporté
» et qui s'appuient sur la sibylle disant *qu'un meurtrier de*
» *sa mère viendrait des frontières.* Ainsi, ayant été le
» premier persécuteur, il serait aussi le dernier et précé-
» derait la venue de l'Antechrist. » Nous voyons ici que la légende néronienne est en train de se dissoudre. D'ailleurs on peut observer qu'après l'action du spiritualisme alexandrin, ce fut la victoire définitive de l'Eglise sur le monde païen qui contribua le plus à enlever leur prestige aux idées apocalyptiques et millénaires. Lactance, précepteur du prince Crispus, fils de Constantin, devait être évidemment des premiers à s'émanciper de ces visions à la fois sombres et splendides, où s'était longtemps complue l'Eglise persécutée. Il ne comprend même plus très-bien la légende, puisqu'il distingue Néron de l'Antechrist lui-même et ne fait de lui qu'un précurseur du grand ennemi. Mais ce qui démontre assez que cette croyance, tout absurde qu'elle parût aux uns, trouvait encore accès chez bien d'autres, c'est que nous voyons Sulpice Sévère vers l'an 400 la mentionner encore très-sérieusement. « On croit, » dit-il [1], « que Néron, bien
» qu'il se fût percé de son glaive, fut guéri de sa bles-
» sure, selon ce qui est écrit : *Et sa plaie mortelle fut*
» *guérie*, et qu'il doit être envoyé lors de la fin des temps
» pour accomplir le grand mystère. » — Chrysostome, dans ses Homélies [2], enseigne que l'adversaire, l'ἀντι-

[1] Sulp. Sév. II, 29.

[2] Chrysost. *Hom. ad Thessal.* II, 7 : « Ici l'apôtre veut indiquer Néron

κείμενος dont il est question dans la seconde épître aux Thessaloniciens, ch. II, 4, désigne l'Antechrist et que si l'apôtre, au v. 7, parle du mystère d'iniquité se formant déjà, cela indique l'empereur régnant alors, Néron, dans lequel le grand prédicateur voit le type de l'Antechrist. Nous pouvons constater ici une tentative de conciliation entre la légende populaire et la raison théologique. — Jérôme, dans son commentaire sur le livre de Daniel[1], reconnaît Antiochus, comme la critique moderne, sous les traits du méchant roi décrit dans ce livre et il explique par le rapport typique d'Antiochus avec l'Antechrist l'opinion de *beaucoup de chrétiens* (*multi nostrorum*) qui pensent que l'Antechrist n'est autre que Néron lui-même. — Enfin Augustin clora la liste de nos témoins. Lui aussi nous parle[2] avec un étonnement facile à concevoir de la croyance encore existante de son temps, d'après laquelle Néron, mort et ressuscité selon les uns, conservé vivant dans un lieu inconnu suivant les autres, reviendrait dans tous les cas à la fin du monde pour jouer le rôle de l'Antechrist.

La persistance d'une telle croyance pendant plus de quatre siècles, lors même qu'elle ne trouvait plus d'aliments, ni dans les circonstances extérieures, ni dans l'exégèse contemporaine, démontre combien elle dut être répandue et fermement acceptée à l'origine, quand tout concourait à la rendre acceptable.

Nous sommes ainsi en droit d'affirmer que notre ex-

» comme type de l'Antechrist. Car lui aussi voulait se faire passer pour » Dieu. »

[1] Hieron. *Comment. in Dan.* XI, 27.

[2] Augustin, *De Civit. Dei*, XX, 19.

plication du fameux chiffre apocalyptique coïncide de la manière la plus exacte avec les croyances générales qui se rattachèrent au nom de Néron et avec les contradictions apparentes du texte canonique qui nous parle avec tant d'insistance de la bête *qui était*, *qui n'est plus et qui est.*

Voyons si cette coïncidence se maintiendra lorsque nous appliquerons notre solution de l'énigme aux autres obscurités du livre.

Le chap. XIII nous décrit les efforts sataniques du faux prophète pour faire adorer partout la bête (12-15). A la vérité tous les empereurs eurent leur apothéose après leur mort. Mais Néron se distingua tout particulièrement dans cette recherche des honneurs divins. C'est Tacite qui nous l'atteste au XVe livre de ses *Annales*, ch. 74. Un sénateur courtisan, Cerialis Anicius, proposa, du vivant même de Néron, qu'on lui érigeât un temple le plus tôt possible aux frais du trésor public. C'était selon lui un culte dû à celui qui, ayant dépassé le faîte des grandeurs humaines, méritait la vénération des hommes. Cette proposition parut d'autant plus extraordinaire, ajoute l'historien, qu'en règle générale on n'accordait ces honneurs divins aux princes que lorsqu'ils avaient cessé de vivre parmi les hommes. Si le culte des empereurs morts était pour un juif ou pour un chrétien quelque chose de scandaleux au premier chef, quelle impression ne dut pas produire parmi ces rigides monothéistes la nouvelle que Néron voulait se faire adorer vivant !

Au même chapitre, v. 17, il est question de graves embarras auxquels seront condamnés tous ceux qui ne

porteront pas la marque ou le nom de la bête; *ils ne pourront plus ni vendre ni acheter*, c'est-à-dire qu'ils seront privés des droits les plus nécessaires. L'histoire du droit romain, la politique impériale et précisément celle de Néron nous permettent d'expliquer encore cette énigme.

On distinguait dans l'empire romain le *droit de cité romaine*, celui par exemple que possédait l'apôtre Paul, le *droit latin* et enfin le *droit provincial*. Les *citoyens romains*, protégés par le droit de cité, étaient privilégiés en comparaison de ceux qui étaient régis par les deux autres. Parmi ces derniers, ceux qui vivaient sous le droit latin avaient encore des priviléges sur ceux qui étaient régis par le droit provincial. Aussi voit-on les empereurs accorder, soit par bienveillance, soit à titre de récompense, le droit de cité romaine à des villes ou à des districts où le droit provincial était seul en vigueur. En général les empereurs, qui durent longtemps se défier du ferment républicain, se montrèrent plus prodigues de cette extension des priviléges civils que les partisans des vieilles institutions ne l'eussent voulu, et depuis Auguste, qui, tout en affichant le dessein d'arrêter cette vulgarisation du droit de cité, augmenta beaucoup le nombre des citoyens, il y eut progression marquée dans le sens de l'égalité devant la loi de tous les sujets de l'empire. Galba, le candidat de l'aristocratie soulevée contre Néron et qui, selon Suétone, fut relativement avare de l'octroi du droit de cité, l'accorda pourtant à certaines populations espagnoles et gauloises. Mais Néron avait, avant lui, gratifié des provinces entières, comme l'Achaïe, de ce droit de cité romaine; il en avait été toujours très-

prodigue, et il était naturel de penser — probablement même cela faisait partie du programme des faux Nérons, — que lors de son retour agressif contre Rome et les vieux Romains, ses ennemis, il récompenserait de cette manière toutes les provinces qui l'aideraient dans l'accomplissement de ses vengeances. Cette universalité du droit de cité, qui fut longtemps le but de la politique impériale, fut enfin réalisée sous Caracalla [1].

Mais on doit concevoir que ce qui était considéré comme une grande faveur par l'immense majorité des provinciaux, fût regardé d'avance avec effroi par ceux qui, comme l'auteur de l'Apocalypse, voyaient dans Rome et l'empire romain la puissance du diable et de l'Antechrist. Ils préféraient sans doute le droit provincial qui, malgré les charges qu'il entraînait, séparait du moins ceux qu'il régissait d'une complète identité avec les sujets de la bête, à un état de choses où toutes les transactions, même les plus simples, porteraient le sceau du pouvoir satanique.

Autres éclaircissements. Le chap. XVI, au v. 12, nous dit qu'un ange tarit l'Euphrate pour frayer le chemin aux rois qui doivent venir de l'Orient et combattre aux côtés de la bête (comp. IX, 14). Il est facile de rapprocher cette indication des passages que nous avons cités plus haut, où les bords de l'Euphrate sont constamment désignés comme le lieu de refuge des faux Nérons, d'où les Antechrists reviennent, et qui nous montrent les rois

[1] Comp. sur cette histoire du droit romain, l'ouvrage spécial de J.-G. Heineccius, *Antiquitatum Romanarum jurisprudentiam illustrantium syntagma*, revu et annoté par Haubold et Mühlenbruch. Francfort, 1841.

parthes généralement très-disposés à soutenir les prétentions de ces imposteurs.

La bête apocalyptique compte sept têtes et dix cornes (XIII, 1; XVII, 3, 7). Nous savons ce que signifient les sept têtes. Reste à savoir ce que représentent les dix cornes.

Nous savons (XVII, 12) que ce sont aussi dix rois, qu'ils n'ont pas encore régné, mais qu'ils recevront en même temps le pouvoir et qu'ils en feront usage pour servir les intérêts de la bête (v. 14). L'imitation de Daniel VII, 24, est évidente : *les dix cornes sont dix rois qui s'élèveront de ce royaume*, et dans cet endroit l'apocalypse juive fait allusion au démembrement de l'empire d'Alexandre après la mort de ce conquérant. Il est donc à présumer que Jean considère ses dix rois comme devant surgir du sein de l'empire romain, sans toutefois que nous soyons tenus de retrouver ici un nombre exact et confirmé par l'histoire, car il s'agit de l'avenir et non du passé. Peut-être l'auteur comptait-il un même nombre de nationalités englobées dans le vaste empire [1]. Il ne faut pas confondre les dix rois venant de la bête avec les rois d'Orient dont il était question tout à l'heure. Au ch. XVI, 14, le prophète parle des *rois du monde entier* qui doivent combattre contre Dieu. Il réunit sous cette expression générale les rois d'Orient et les rois de la bête. Chose étonnante! ceux-ci haïssent et détruisent cette prostituée que portait la bête dont ils sont sortis. — Dans notre explication tout cela est naturel. Au moment de la mort de Néron, c'est-à-dire à la date que nous assignons à l'A-

[1] On peut en effet supposer qu'il se représentait l'empire comme se divisant en Espagne, Gaule, Germanie, Italie, Grèce, Asie, Syrie, Palestine, Égypte, Afrique.

pocalypse, l'empire fut menacé d'une dissolution totale. La chute de Néron fut précédée de la révolte de Vindex dans les Gaules. Immédiatement après on apprit le *pronunciamento* de Galba en Espagne. En Afrique, en Germanie, en Mœsie, en Judée, en Asie, les légions se donnaient tous les jours le plaisir de proclamer un nouvel empereur. Tacite le dit à sa manière, concise et profonde [1] : « Le secret était divulgué : les légions et leurs chefs » savaient désormais qu'on pouvait faire un prince » ailleurs qu'à Rome. » Ailleurs encore [2], en parlant du consulat de Galba et de Vinius, le même écrivain nous dit que « cette année fut la dernière de leur » vie et presque celle de l'État. » Il fallut toute l'énergie sévère de Vespasien pour resserrer les liens distendus de l'empire qui semblait s'affaisser sur lui-même. Certes un homme, aussi attentif que l'auteur de l'Apocalypse à tout ce que les temps pouvaient lui fournir de signes, devait être frappé au plus haut degré d'un pareil état de choses. On sait avec quelle rapidité relative les nouvelles se transmettaient alors dans l'empire romain [3]. L'auteur de l'Apocalypse put donc se persuader aisément que les provinces se soulèveraient, que chacune d'elles se donnerait un chef et que ces chefs se ligueraient avec Néron de retour pour se venger de l'ancienne cité-reine. C'est ainsi que s'expliquent les sentiments de haine furieuse qui leur sont attribués XVII, 16 :

[1] Tacite, *Hist.*, I, 4.
[2] *Ibid.* I, 11 : *Annus sibi ultimus*, REIPUBLICÆ PROPE SUPREMUS.
[3] Ainsi Galba monta sur le trône en juin 68, et cet événement était connu en Égypte le 6 juillet. Voy. *Rhein. Musæum für Philol. und Gesch.* de Niebuhr et Brandis, vol. II, p. 68.

Et les dix cornes que tu as vues et la bête, ce sont les ennemis de la prostituée, ils la feront nue et déserte, ils mangeront ses chairs et la brûleront au feu.

L'un des avantages marqués de notre explication consiste dans la précision avec laquelle elle nous permet de donner une date à l'Apocalypse. Sur ce point encore la tradition a fait longtemps fausse route. Sur la foi d'Irénée [1], on a longtemps supposé qu'elle avait été écrite vers la fin du règne de Domitien par l'apôtre Jean. L'on peut juger de la valeur de cette tradition par le livre lui-même dont l'auteur ne s'attend pas à ce que le temple de Jérusalem soit entièrement détruit. A cette tradition se rattache la légende du martyre de l'apôtre Jean à Rome. Il aurait été plongé dans l'huile bouillante, en serait sorti sain et sauf et aurait ensuite été déporté à Pathmos. Cette tradition, très-incohérente quand on remonte aux sources, est à peu près unanimement rejetée aujourd'hui. Pour nous, nous pouvons affirmer que l'Apocalypse fut écrite entre l'époque de la mort de Néron et celle de la destruction du temple de Jérusalem. Car les cinq premiers empereurs sont tombés, l'auteur écrit donc sous le sixième et ne paraît pas prévoir la brusque succession de Galba, Othon, Vitellius et Vespasien. C'est d'ailleurs le moment précis où la situation politique de l'empire correspond le mieux avec ses espérances et ses craintes. Ce qui se passait en Judée devait surexciter son patriotisme et enflammer sa haine contre Rome. Ce fut sous Galba que Vespasien, ayant étouffé l'insurrection

[1] Irénée, *Adv. Hær.* V, 30; comp. Eusèbe, *Hist. eccl.* III, 18.

juive dans toute la Palestine, vint mettre le siége devant Jérusalem [1].

On ne pourrait avancer contre cette estimation qu'un doute fondé sur une ambiguité de l'histoire romaine. Faut-il compter les sept empereurs à partir d'Auguste ou de César? Sans doute Auguste fut le premier qui porta le titre d'empereur avec les attributs de la monarchie, mais César eut en fait toute la réalité du pouvoir. A cela nous répondrons d'abord que, dans l'incertitude suppo-posée, l'impossibilité manifeste de s'arrêter à Claude nous force d'admettre que Néron est le cinquième empereur dans le calcul apocalyptique; mais aussi que l'ère de la monarchie impériale ne commence réellement qu'avec Auguste. La dictature de César fut suivie d'un essai de retour à la république, d'un triumvirat, et le *principat* ne fut constitué définitivement, comme magistrature suprême et permanente, qu'après la bataille d'Actium. C'est ainsi que Tacite envisage les choses. Dès les premières lignes de ses *Histoires*, il déclare qu'après cette bataille l'intérêt de la paix exigea la concentration du pouvoir dans une seule main. Le premier paragraphe des *Annales* est surtout remarquable par la précision avec laquelle cet historien définit la nature des divers régimes auxquels Rome fut tour à tour soumise et dont il trace une rapide revue : « Au commencement des *rois* possédèrent la ville de » Rome; puis L. Brutus établit la liberté et le *consulat*. » Des *dictatures* temporaires furent quelquefois consti- » tuées; le pouvoir des *décemvirs* ne devait pas dépasser

[1] Tacite, *Hist.* II, 4.

» les deux ans, ni le droit consulaire des *tribuns* mili-
» taires se prolonger beaucoup. La *domination* de Cinna,
» non plus que celle de Sylla, ne fut très-longue ; le *pouvoir*
» *(potentia)* de Pompée et de Crassus passa vite entre les
» mains de César ; les *armes* de Lépide et d'Antoine
» dans celles d'Auguste, et celui-ci reçut enfin comme
» prince l'*empire* du monde fatigué des discordes ci-
» viles. » Dans l'esprit de Tacite, César n'eut que le pouvoir de fait, la *potentia*, Auguste seul eut *l'imperium*. La tranquillité profonde et prolongée du monde romain après le triomphe incontesté d'Auguste, succédant aux guerres civiles qui l'avaient longtemps et tout récemment encore ensanglanté, justifiait amplement ce point de vue. Le peuple le partageait lui-même. Dans ses adulations pour Othon, il le compare au *dictateur* César et à *l'empereur* Auguste [1]. L'historien Florus (sous Trajan) reproduit la même division de l'histoire romaine, faisant aussi dater d'Auguste la dernière période de l'empire [2]. Plus loin [3] il observe « qu'après le double meur-
» tre de Pompée et de César le peuple romain semblait
» revenu à l'état de l'ancienne liberté. » Zonaras [4] apprécie les choses de la même manière, et enfin ce point de vue est confirmé par la coutume qui n'attribuait le rang et la majesté d'un empereur qu'aux princes qui au titre de *César* ajoutaient celui d'*Auguste*. — Ceci soit dit, quant à l'opinion généralement répandue dans l'empire romain. Quant à l'auteur palestin de l'Apocalypse,

[1] Tacite, *Hist.* I, 90.
[2] Florus I, *Prolog.*
[3] *Ibid.* IV, 3.
[4] Zonaras, *Ann.* X, 32.

les raisons ne lui manquaient pas pour faire d'Auguste plutôt que de César le commencement du règne de Satan. César n'était intervenu qu'assez indirectement dans les affaires de la nation juive et, d'après Josèphe, on pourrait croire que la mémoire du fameux conquérant n'était pas précisément détestée des Juifs. Ils avaient bien d'autres griefs contre Pompée qui avait emporté le temple d'assaut. César, au contraire, reconnaissant des services qu'Antipater et l'armée juive lui avaient rendus dans sa guerre contre son rival, se montra bienveillant pour eux, autorisa la reconstruction des murs de Jérusalem et respecta l'autonomie de la nation [1]. En revanche Auguste fut l'allié et le soutien de la dynastie impopulaire des Hérodes. A partir de son règne l'indépendance nationale fut de plus en plus menacée. Ce fut lui qui, ayant déposé Archelaüs, mit la Judée proprement dite sous la juridiction immédiate des procurateurs. Sous Tibère les Juifs furent chassés de Rome, Pilate blessa profondément leurs préjugés et leurs croyances en faisant entrer dans Jérusalem des drapeaux portant l'image de l'empereur, et en voulant affecter l'argent du temple à des travaux d'utilité matérielle. C'est lui aussi, c'est Pilate qui prononce le mot définitif, en suite duquel le Saint et le Juste est mis à mort conformément à la loi romaine. Caligula veut que sa statue soit érigée dans le temple de Sion. Claude chasse une seconde fois de Rome les juifs et très-probablement les chrétiens avec eux. Sous son règne d'affreux massacres ont lieu en Judée, préludes de l'insurrection générale. Néron clôt la liste. Nous voyons ainsi que l'auteur

[1] Josèphe, *Ant. Jud.* XIV.

de l'Apocalypse, en sa double qualité de juif et de chrétien, devait rattacher à Auguste l'ère de l'opposition satanique au règne de Dieu, opposition dont il croyait voir, au moment où il écrivait, les efforts suprêmes et la concentration désespérée.

La légende néronienne est incontestable historiquement. Elle coïncide étroitement avec les prédictions apocalyptiques. Mais comment expliquer son origine et sa formation?

Il ne suffit pas d'en appeler, comme on s'est contenté de le faire jusqu'à présent, à des croyances populaires analogues. Il est très-vrai qu'en général la multitude a de la peine à croire à la mort réelle d'un homme dont le nom l'a fascinée d'une manière quelconque, surtout quand cet homme a des ennemis qu'elle déteste et s'est fait le défenseur d'une cause qu'elle aime. Selon la tradition juive, Elie n'est pas mort. Il doit revenir avec Moïse, qui n'est pas mort non plus, pour préparer les hommes à la venue du Messie [1]. Au moyen âge Frédéric Barberousse, de nos jours encore l'empereur Napoléon Ier ont été l'objet d'une croyance semblable. Sans doute ces faits, auxquels on en pourrait ajouter beaucoup d'autres, démontrent la possibilité de pareilles légendes, mais ils n'expliquent pas comment Néron a pu devenir le héros de l'une d'elles. Dans les exemples qu'on allègue, il s'agit toujours d'hommes qui ont parlé haut à

[1] Cette croyance rabbinique se retrouve dans l'Apocalypse XI, 3. Les deux témoins anonymes, qui doivent prophétiser pendant les trois ans et demi déterminés, sont évidemment ces deux héros de l'Histoire Sainte. Comp. v. 6.

la conscience des peuples ou à leur enthousiasme, disparaissant avec une auréole de sainteté idéale ou de gloire éblouissante. Mais Néron !

Selon nous, sa légende s'explique par la combinaison de plusieurs circonstances que nous allons retracer aussi brièvement et aussi complétement que possible,

D'abord Néron lui-même, par ses manières d'agir, par certains projets qu'il paraît avoir caressés, en doit être la première cause. Cet ignoble personnage aimait à se donner les apparences d'un être fantastique et mystérieux. Au rapport de Tacite [1], il agitait l'Orient et surtout l'Egypte par des menées secrètes, vers l'époque de son voyage en Grèce. Il cherchait toujours à se faire bien voir des Parthes. Lorsque la révolte de Galba eut pris des proportions menaçantes, il eut un moment l'idée de se réfugier chez eux, puis celle d'aller trouver Galba et de se faire donner par lui la préfecture de l'Egypte [2]. Il semble que sa préoccupation principale ait été de se ménager une retraite et des amis en Orient, et nous en pouvons aisément discerner le motif. A Rome, à cette époque, les devins, magiciens, astrologues de l'Orient jouissaient d'un grand crédit, bien qu'à chaque instant chassés par l'autorité civile [4]. Agrippine les avait consultés sur l'avenir de son fils. Ils se trouvèrent mêlés aux intrigues qui eurent pour conséquence le mariage de Néron avec Poppœa [5]. Celle-ci, d'après Josèphe, avait de l'inclination pour le judaïsme, et cette assertion est indirecte-

[1] Tacite, *Ann.* xv, 36.
[2] Suétone, *Nero,* 47.
[3] Valère Maxime, I, 3. — Tacite, *Hist.* I, 22.
[4] Tacite, *Ann.* XIV, 9. *Hist.* I, 22.
[5] Josèphe, *Antiq. Jud.* XX, 8.

ment confirmée par Tacite, qui nous apprend que cette princesse ne voulut pas être brûlée après sa mort selon la coutume romaine et fut déposée dans le tombeau de la famille Julienne après avoir été embaumée [1]. Néron lui-même, superstitieux et impie tout à la fois, comme cela arrive si souvent, avait eu recours à l'art de ces astrologues d'Orient. Suétone prétend qu'ils lui avaient prédit sa chute du trône, mais en lui promettant un retour glorieux, ceux-ci la possession *du royaume de Jérusalem*, ceux-là le rétablissement complet de ses affaires, et plusieurs petits faits tendent à démontrer que Néron prenait ces prédictions tout à fait au sérieux [2]. Il croyait aveuglément à son étoile, et c'est même la seule chose qui explique pourquoi il négligea les plus vulgaires mesures de précaution lors du soulèvement des Gaules et d'Espagne. Il est facile de s'assurer que la résistance lui eût été très facile. « Néron fut jeté à bas du trône, » dit Tacite [3], « bien plus par des bruits et des rumeurs » que par les armes. » « Les troupes en garnison à Rome, » dit-il ailleurs [4], « attachées aux Césars depuis si long- » temps, furent amenées à proclamer la déchéance de » Néron par artifice, par entraînement, bien plutôt que » par leur propre inclination. » Tout nous autorise donc à penser que Néron lui-même donna lieu plus d'une fois de croire que sa chute et sa disparition seraient suivies d'un retour glorieux et terrible, et ce n'est pas une des moins curieuses particularités du point d'histoire que nous traitons en ce moment, que cette participation

[1] Tacite, *Ann.* XVI, 6.
[2] Suétone, *Nero*, 34, 36, 40.
[3] Tacite, *Hist.* I, 89.
[4] *Ibid.*, 5.

du monstrueux tyran aux espérances messianiques qui refluaient de l'Orient sur l'Occident. Ce n'est pas seulement l'auteur de l'Apocalypse qui fait entrer Néron dans le grand drame messianique. Néron lui-même prétendit certainement y jouer son rôle et même s'y réserver le rôle principal [1].

Ajoutons que la destinée de ce démoniaque voulut qu'il fût aussi populaire que détesté. Expliquons-nous. Il fut abhorré par tout ce qu'il y avait de supérieur, dans

[1] Le Dr Baur, de Tubingue, dans un travail inséré dans les *Annales Théologiques* (1852, III), voit dans ces *mathématiciens* qui mettaient au service de Néron leur art divinatoire et leurs idées orientales, le faux prophétisme décrit dans l'Apocalypse XIII, 11-17. — Peut-être faudrait-il, d'un côté, élargir davantage l'idée du pseudo-prophétisme et comprendre sous le symbole de la seconde bête, « qui avait deux cornes comme l'Agneau (Jésus-Christ), mais parlait comme le Dragon (le Diable), » tout ce qui contribuait à propager le culte et le pouvoir tyrannique de la première. De l'autre côté, il est à présumer que cette puissance satanique, alliée et soutien de la première, s'est aussi individualisée dans la vision prophétique et a pris aussi un nom d'homme. Ce qui est certain, c'est qu'elle s'appelle désormais le *faux Prophète* (XVI, 13 ; XIX, 20). Quel fut son nom d'homme ? Nous n'osons rien affirmer en l'absence d'indications précises. Toutefois l'hypothèse qui verrait Simon le Magicien sous les traits du faux prophète serait-elle si hasardée ? Le livre des Actes (VIII, 9-24) nous donne une idée de ce personnage qui cadre assez bien avec la description de l'Apocalypse. Il se disait revêtu de la toute-puissance de Dieu et tenait toute la Samarie sous le prestige de ses enchantements. Jean (que nous croyons l'auteur de l'Apocalypse) fut avec Pierre le témoin des prétentions impies et des désirs cupides du Magicien. De plus l'origine et le lieu d'apparition de ce Simon sont en rapport avec le cadre que le Voyant de Pathmos assigne lui-même à ses visions. C'est *debout sur le sable de la mer* (XII, 18) qu'il voit monter les deux bêtes dont l'une, l'empire, vient de la *mer* (XIIII), tandis que la seconde (XIII, 11) vient de la *terre*. La première vient donc de l'Occident, la seconde de l'Orient. Maintenant la tradition, mélangée sans doute d'une masse d'éléments fabuleux qui la rendent à peu près irréductible à la réalité historique, le fait aller à Rome sous Néron et déployer ses talents magiques sous les yeux de cet empereur. Le système qu'elle lui attribue est une sorte de syncrétisme qui légitimait, en les expliquant allégoriquement, les idolâtries du paganisme. Il aurait donc pu plaider la cause de la *Basiléolâtrie* ou culte des empereurs. Enfin les prodiges attribués au faux prophète dans l'Apocalypse ne sont pas sans rapport avec ceux que la légende attribue à Simon (*Clém. Recogn.* III, 57).

l'empire, soit par la naissance, soit par l'intelligence, soit par la moralité. Les chrétiens, qu'il avait atrocement persécutés, durent regarder sa mort comme un de ces bienfaits auxquels on a de la peine à croire, tant la désillusion serait cruelle. Quant aux païens, les familles consulaires et sénatoriales, tous ceux qui avaient conservé ne fût-ce qu'une ombre des antiques vertus romaines, les philosophes et les poëtes, les épouses et les mères, ne pouvaient voir qu'un monstre hideux dans cet être qui poussait le crime jusqu'au colossal, assassin de son frère, de sa mère, de ses femmes. Le nom de Néron ne se présentait à leur imagination qu'accolé à celui d'Agrippine, dont il avait percé le flanc et outragé la nudité, et de Poppœa — la seule femme qu'il ait aimée, dit Suétone c. 35 — et qu'il tua d'un coup de pied au retour d'une orgie. Sénèque, Lucain, Burrhus, une foule de personnages distingués perdirent la vie sous la terreur néronienne. Pour y faire diversion, pour contenter son goût pour les rues larges et bien percées, il fit mettre le feu aux deux tiers de sa capitale, sans égard aux glorieux souvenirs qui en peuplaient les anciennes rues et en illustraient les vieux carrefours. Nous ne parlons pas de ses mœurs. Elles dépassent ce que l'imagination la plus dépravée peut rêver, et il ne se cachait guère. Le Champ-de-Mars vit plus d'une fois celui qui commandait au monde et au peuple romain se vautrer dans les plus crapuleuses débauches en compagnie des courtisanes de la ville entière [1]; et ce ne fut que le commencement. Tacite et

[1] Suétone, *Nero*, 27

Suétone nous révèlent là-dessus des choses qui ne se conçoivent pas et se citent encore moins. En un mot, si jamais homme concentra et personnifia le mal de manière à en atteindre l'idéal, à devenir le type achevé du genre tyran, ce fut Néron[1].

Eh bien ! ce monstre fut populaire. Du moins la vile multitude l'aima et le regretta beaucoup. Cela peut sembler étrange, mais cela est. Les mêmes historiens qui nous parlent de Néron avec toute l'horreur qu'il leur inspire sont forcés d'en convenir. Le fait est que Galba, qui représentait le vieil élément patricien en réaction contre un despotisme devenu insupportable, fut très-peu goûté du peuple de Rome [2]. Le fait est qu'Othon espéra se concilier la faveur populaire par les honneurs qu'il rendit à la mémoire de Néron [3]. Le fait est que Vitellius adopta la même tactique et s'ingénia à faire comprendre au peuple qu'il prendrait Néron pour modèle [4]. L'admirable tableau que fait Tacite de la situation de Rome, au moment où arrive la nouvelle de la mort de Néron, est, à lui seul, toute une révélation :

« Les sénateurs joyeux s'emparèrent aussitôt de la » liberté reconquise, et même avec moins de prudence » que ne l'eût exigé l'absence du nouveau prince. Les

[1] Le musée du Louvre possède un buste en marbre de Néron. C'est bien le regard sombre et la chevelure épaisse dont parle Tacite. Le type fondamental de la figure n'est pas laid, et même au premier abord il rappelle les traits caractéristiques de la famille Julienne. Mais ces traits sont exagérés et bouffis. Un cou de taureau, un embonpoint précoce, le menton osseux et proéminent, la bouche fortement fermée, les sourcils très-convergents et le front bas donnent à cette figure quelque chose de vraiment bestial.

[2] Suétone, *Galba*, 12-15.

[3] Suétone, *Otho*, 7. Tacite, *Hist.* I, 78.

[4] Suétone, *Vitellius*, 11.

» chevaliers de haut rang étaient presque aussi contents » que les sénateurs. La partie honnête du peuple, les fa» milles se rattachant aux grandes maisons, les clients et » les affranchis de ceux que le règne précédent avait con» damnés ou bannis, étaient pleins d'espoir. Mais la vile » plèbe, accoutumée aux cirques et aux théâtres, les es» claves de la pire espèce ou ceux que Néron soutenait » avec les richesses qu'il avait confisquées, étaient » *tristes et avides de rumeurs, mœsti et rumorum avidi.* [1] »

Il est facile de voir que plus on descend l'échelle sociale, moins la joie de le savoir mort est grande. D'ailleurs la populace eût été bien ingrate, s'il en eût été autrement. Quel empereur avait jamais si bien amusé le peuple-roi [2]? Qui lui avait plus largement prodigué les jeux, les réjouissances, les dons en argent et en nature [3]? N'avait-il pas chaudement épousé les préjugés de la multitude contre la secte dangereuse et haïssable des chrétiens [4]? Et qu'importaient à cette classe, alors si nombreuse dans Rome dégénérée, les infâmes débauches de l'empereur? C'était là précisément qu'elle trouvait le mieux son compte. Les

[1] Tacite, *Hist.* I, 4.

[2] Tacite, *Ann.* XIV, 20. Suétone, *Nero*, 23.

[3] Suétone, *Nero*, 10, 11, 23, 30. Tac., *Ann.* XV, 44.

[4] Ce que ces préjugés devaient être dans la multitude ignorante, on peut le concevoir d'après ceux qu'un Tacite nourrit contre les chrétiens. Les terribles raffinements de cruauté qui signalèrent la persécution néronienne lui arrachent à peine quelques accents de pitié pour les malheureux qu'il sait innocents du crime qui leur est imputé, mais qui n'en sont pas moins à ses yeux des *coupables méritant le dernier supplice*, comme leur foi est pour lui une *superstition pernicieuse, exitiabilis superstitio.* Quant à Suétone, il range tout naïvement la persécution contre les chrétiens parmi les bonnes actions de Néron. Pour lui les chrétiens sont une « race de gens adonnée à » une superstition nouvelle et malfaisante. » En un mot, ce serait à n'y rien comprendre si de nos jours, en pleine Europe du XIX[e] siècle, on n'avait pas vu des gens fort capables montrer au moins autant d'ignorance quant aux affaires protestantes.

têtes qui tombaient ne sortaient pas de ses rangs. La plèbe n'avait aucun souci de la terreur qui pesait sur les hautes familles. Qui sait même si ce ne fut pas le premier titre de Néron à la popularité?

En effet, malgré le silence que gardent sur ce point les historiens les plus rapprochés de lui, on peut s'assurer que Néron fut de ces tyrans qui gouvernent en écrasant systématiquement l'élite de la société, dont ils redoutent les lumières, la censure, l'influence, mais en flattant d'autant plus les appétits et les rancunes du vulgaire. La conjuration qui faillit précipiter sa chute et s'ourdit peu après le grand incendie, était formée presque uniquement par des patriciens [1]. Le corps sénatorial, fut surtout l'objet de sa malveillance. On alla jusqu'à lui attribuer le dessein de supprimer cet ordre de l'État, dernier débris des institutions républicaines, palladium inviolable de la patrie romaine [2].

En résumé, autant les uns désiraient sa mort, autant les autres la redoutaient. De là à concevoir des doutes sur la réalité de cette mort, pour peu que l'événement s'y prêtât, il n'y avait pas loin. Or les circonstances qui entourèrent sa dernière heure restèrent longtemps mystérieuses. Trois ou quatre témoins au plus assistèrent à son dernier soupir. D'après son vœu formel, son corps fut brûlé tout entier, et le grand public n'eut jamais la preuve matérielle de sa mort [3].

Rappelons-nous enfin que la connaissance des espé-

[1] Tacite, *Ann.* XV, 48-60.
[2] Suétone, *Nero*, 37.
[3] Trois, suivant Dion Chrysostome, *Orat.*, vol. II, p. 484 et suiv., éd. Reiske ; quatre, selon Suétone, *Nero*, 49.

rances messianiques des Juifs était alors très-répandue, colportées qu'elles étaient en tous lieux par les colonies israélites qui les semaient autour de leurs comptoirs et de leurs synagogues. Suétone et Tacite en font mention[1]. Vespasien en sait tirer parti pour affermir son pouvoir[2]. C'est pourquoi la légende néronienne, même dans l'esprit de la multitude païenne, supposa toujours son héros retiré en Orient. Il est probable que l'idée d'une résurrection de Néron, réellement mort, fut, au contraire, d'origine chrétienne. Toutefois, il n'y a rien d'impossible à ce que cette idée ait été également partagée par les païens. En tout cas, les deux manières de voir se soutinrent et s'alimentèrent mutuellement. Il est remarquable que ce soit de préférence en Grèce et en Asie, c'est-à-dire dans les deux provinces où il y avait le plus de chrétiens, que la nouvelle se répand le plus aisément que Néron vit encore et va revenir.

Tout est étrange dans cette histoire. Il n'est pas jusqu'à la manière dont on est parvenu de nos jours à trouver le vrai mot de l'Apocalypse qui n'ait aussi ses côtés très-piquants.

Ce n'est pas seulement d'hier que le soupçon d'un rapport quelconque de Néron avec l'Antechrist des premiers chrétiens s'est élevé dans l'esprit des critiques protestants. En 1781 un théologien de Zurich, Corrodi, commença dans son *Histoire du Chiliasme* à tourner l'at-

[1] Suét. *Vespasien*, 4. Tacite, *Hist.* I, 10. De plus il n'est pas à douter que les Mages ou Mathématiciens dont nous avons parlé se servirent souvent et ailleurs qu'à la cour de cette mystérieuse attente comme d'un thème à prédictions.

[2] Tacite, *Hist.* II, 78 ; Suétone, *Vespasien*, 5.

tention de ce côté. En 1791, le célèbre Eichhorn, reconnaissait également ces rapports, mais il crut simplement à une image poétique, à une allégorie. En 1820, le Dr Bleek, dans le travail que nous avons cité plus haut au sujet des Sibylles, jeta un grand jour sur la question en général, en relevant le fait que nombre de passages des livres sibyllins identifiaient complétement l'Antechrist et Néron. Mais ce fut seulement en 1828, que le Dr Ewald, qui commençait alors la série des travaux qui l'ont élevé au premier rang des orientalistes de notre siècle, chercha dans son commentaire sur l'Apocalypse à tirer parti du nombre de la bête pour appuyer ce point de vue. Il ne réussit qu'à demi, tâchant de rendre préférable la variante 616 et y trouvant les deux mots *César de Rome*. Toutefois les deux éléments de la découverte étaient conquis, savoir : l'alphabet hébreu comme base du calcul *ghématrique* et la personne de Néron comme objet de la description prophétique. Le véritable calcul fut enfin découvert en 1831 par le professeur Fritszche à Rostock. Malheureusement il le publia dans une revue théologique dont la publicité était fort restreinte [1] et il n'obtint qu'une attention médiocre. On peut même dire que cette découverte avait passé inaperçue, lorsque dans les années 1836 et 1837 la curiosité du public théologique en Allemagne fut vivement attirée par une discussion entamée entre deux écrivains, MM. Hitzig, de Zürich, et F. Benary, de Berlin. Celui-ci avait donné notre explication du chiffre 666 dans le *Journal de Théologie spéculative* dirigé par M. Bruno Bauer et avait fait valoir

[1] *Annalen d. gesamm. theol. Liter.* I. B. III, H. 1, p. 60.

l'ingénieuse confirmation qu'on peut lui donner en la rapprochant, comme nous l'avons fait, de la variante 616. Alors M. Hitzig se plaignit de ce que M. Benary eût présenté comme sienne une découverte dont lui, Hitzig, réclamait le brevet d'invention. Il prétendit qu'un candidat en théologie, assistant aux leçons qu'il donnait à Zürich en 1836 sur l'Apocalypse, avait recueilli son explication et l'avait transmise à M. Benary, lequel aurait eu le tort de s'en approprier le mérite. Ce dernier riposta vertement, d'abord dans le même recueil de Bruno Bauer où il avait inséré l'explication, puis dans la *Gazette littéraire de Halle*. Un troisième savant vint mettre d'accord les parties divisées. Ce fut M. le professeur Reuss, de Strasbourg, qui adressa à la même *Gazette* (septembre 1837, n° 62) une réclamation de laquelle il résultait que déjà en 1835, c'est-à-dire antérieurement aux cours et aux articles précités, il avait deviné l'énigme, avait fait usage de sa découverte dans un cours public et l'avait communiquée au docteur Lücke.

En réalité ces habiles critiques avaient trouvé à peu près en même temps, dans une indépendance réciproque, le mot que tant d'indices antérieurs dénonçaient déjà. Et ce curieux débat nous fournira notre dernier argument. Car ce n'est pas une mince preuve de la vérité de notre explication que cette simultanéité avec laquelle quatre savants contemporains, travaillant chacun de son côté, arrivent au même résultat et sont frappés de la même évidence.

Jusqu'à présent nous avons laissé la parole à la critique seule. Nous n'avons pas une seule fois fait inter-

venir la question religieuse proprement dite dans le débat. Cependant nous ne pouvons pas terminer ce travail sans en dire quelque chose. Au point de vue traditionnel qui regarde les livres du Nouveau Testament comme règle absolue de la foi chrétienne, c'est quelque chose de grave que l'assertion d'une erreur de fait aussi palpable dans un livre canonique, et la gravité du problème ainsi posé est encore augmentée par l'origine apostolique du livre qui la contient. Or cette origine, qui a été longtemps contestée, semble aujourd'hui aussi bien prouvée qu'elle peut l'être. Tout porte à croire que c'est bien l'apôtre Jean qui est l'auteur de l'Apocalypse.

Pour nous la difficulté n'existe plus. Nous pensons que les enseignements divers, par l'origine et le point de vue, que renferme le Nouveau Testament, sont beaucoup plus nécessaires à l'Eglise et à la foi comme monuments de l'esprit chrétien primitif que comme dictateurs infaillibles des croyances. D'ailleurs nous prenons au sérieux la parole du Christ lui-même qui interdit parmi les chrétiens toute autre autorité que la sienne, et l'autorité du Christ est celle de la conscience religieuse élevée à son degré suprême de pureté. Ce sont des sentiments, des dispositions, des aspirations qu'elle communique, et non pas des formules dogmatiques. Si dans la parole du Maître lui-même, et conformément à son invitation expresse, nous nous attachons à distinguer l'esprit de la lettre, à plus forte raison nous en sentons-nous le droit avec ses disciples. Or, cette liberté accordée, nous prétendons que l'Apocalypse, tout en se trompant beaucoup, a dit une grande vérité, une de ces vérités

qui nourrissent l'âme et dont elle ne saurait se lasser.

Elle a dit que le triomphe définitif du bien, du Christ, de Dieu était infaillible. Elle a dit qu'il était tellement certain que ni le diable, ni la terre entière coalisés contre l'Oint du Seigneur ne sauraient l'empêcher. Elle a affirmé dans des images d'une énergie saisissante que la victoire momentanée du mal n'était qu'une fausse apparence, et même hâtait la réaction toute-puissante de Celui qui dirige le monde vers sa perfection et ne se laisse pas détourner de son but éternel par les agitations et les révoltes des hommes. Elle a chanté, la première dans l'Église, le « cantique nouveau » que ceux-là seuls peuvent apprendre, qui sont purs de cœur et fidèles jusqu'à la mort (XIV, 3-5). Et c'est pourquoi elle a servi de consolation aux justes persécutés de tous les temps. C'est pourquoi, lors même que l'on ne comprenait plus le livre par l'intelligence, on le comprenait encore par le cœur. L'Église a emprunté au poëme apocalyptique ses plus belles images religieuses et quelques-uns de ses plus beaux chants. Le *Te Deum laudamus*, le *Dies iræ*, plusieurs cantiques de l'Église réformée, celui de Luther, etc., sont de véritables échos de l'Apocalypse. Tâchons de sentir ce genre très-particulier de poésie religieuse. Nous savons dans quelles circonstances ce livre fut écrit, combien de douleurs passées, combien de sombres prévisions remplissaient l'âme du prophète. Tout d'un coup il est ravi en esprit. Il voit, sinon Dieu lui-même qui est invisible à tout œil humain, du moins *quelqu'un* assis sur un trône duquel partent les éclairs, qu'entoure l'arc-en-ciel, aux quatre coins duquel sont les quatre chérubins, symbole des grandes forces de la na-

ture [1], avec leurs yeux sans nombre et leur bouche toujours ouverte pour dire : *Saint, saint, saint est le Seigneur Dieu Tout-Puissant, qui était, qui est et qui sera*. Rangés autour du trône, sont vingt-quatre anciens, les représentants de l'Église adorante, qui jettent des couronnes devant le trône et proclament la gloire et la puissance de Celui par qui sont toutes choses.

Cependant une main mystérieuse sort de l'océan de feu qui entoure le trône de l'Être éternel. Elle tient un livre écrit d'un bout à l'autre *(dehors et dedans)*, auquel nul ne saurait rien ajouter et que sept sceaux ferment aux yeux avides qui voudraient lire les caractères divins. Ce livre, c'est celui de la destinée, celui de l'avenir. Un ange, interprète du sentiment universel, demande à haute voix qui est digne d'ouvrir ce livre et d'en connaître le contenu. Personne ne répond dans l'univers. Le prophète se désespère et en pleure de douleur, quand un des anciens lui dit :

> Ne pleure pas. Le Lion de la Tribu de Juda, le rejeton de David est vainqueur, et il ouvrira le livre.

Le prophète regarde où peut être ce glorieux personnage qu'il n'avait pas encore vu, ce lion de Juda, plus fort que tout être au monde. Et que voit-il au milieu des chérubins et des anciens?

[1] Jamais mot n'a subi de transformation plus complète que celui-ci dans l'idée qu'il réveille. Un chérubin signifie aujourd'hui un petit ange blond, rose et bouffi. Primitivement ce sont de terribles êtres mythiques, aux griffes de lion, aux ailes d'aigle, aux yeux de flamme. Notre mot *chérubin*, qui vient de l'hébreu *Queroub*, a pour analognes en grec γρύψ, en latin *gripus*, *gryphus*, en vieil allemand *krifo*, et les *griffons* fabuleux des vieux romans n'ont pas d'autre origine.

Un agneau qui était là comme immolé.

Cet agneau, c'est le Christ, et jamais contraste plus saisissant a-t-il exprimé ce mélange de douceur et de mâle énergie qui caractérise à un si haut degré Jésus de Nazareth? C'est lui désormais qui tient dans sa main la destinée du monde. Car il se lève et s'en vient prendre le livre que tendait toujours la main qui sortait du feu servant de pavillon à l'Ineffable.

Il prit le livre, et alors les quatre chérubins et les vingt-quatre anciens se prosternèrent devant l'Agneau.
Chacun d'eux avait une harpe et une fiole d'or pleine de parfums. Ce sont les prières des saints [1].
Et ils chantaient un cantique nouveau.
Ils disaient : Digne tu es de prendre le livre et d'en ouvrir les sceaux.
Car tu as été immolé et tu les as rachetés à Dieu par ton sang
De toute tribu, de toute langue, de tout peuple, de toute nation,
Et tu les as faits rois et sacrificateurs, et ils régneront sur la terre.

Voilà, en quelque sorte, l'ouverture du concert grandiose qui va suivre en l'honneur de Jésus-Christ. Ce thème favori de l'Église proclamant la gloire de son roi crucifié va se répercuter au loin :

Puis j'entendis la voix d'une foule d'anges qui se tenaient autour du trône, des chérubins et des anciens, et leur nombre était de beaucoup de millions,
Et ils disaient :
Digne est l'Agneau immolé de recevoir puissance, richesse, sagesse, force, honneur, gloire et bénédiction.

[1] C'est-à-dire des fidèles

Voici maintenant le monde entier qui répond aux anges :

Et tout être créé dans le ciel, sur la terre, sur la mer, et tout ce qui y est contenu, je les entendis qui disaient tous :
A celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau soit bénédiction, honneur, gloire et force aux siècles des siècles.

Et ce qui est sublime, c'est l'*Amen* majestueux que profèrent les chérubins, lorsque les dernières vibrations du concert universel ont retenti dans l'immensité :

Et les quatre chérubins dirent : Amen, tandis que les anciens se prosternaient et adoraient.

Avouons-le. Il n'est pas possible de réveiller d'une manière plus vigoureuse le sentiment de l'infini. Il n'est pas possible de rien imaginer de plus beau que cette pyramide vivante et harmonieuse, dont les prières des archanges forment le sommet et qui va en s'élargissant sans fin jusqu'à ce que les hommes, les choses même de la terre et de la mer se trouvent compris dans la base. Il n'est pas possible d'inventer quelque chose de plus puissant que cette symphonie qui remplit le temps et l'espace des louanges du Christ à la gloire du Père de qui vient toute chose.

L'Apocalypse comprise spirituellement est une vraie prophétie, et elle a trouvé la loi de l'avenir. Au plus fort de la lutte, au plus sanglant de la mêlée, les hommes de Jésus-Christ ont toujours combattu avec l'espoir, avec la certitude de la victoire finale. Jean a dit vrai : la bête satanique meurt, renaît et revient pour mourir encore. Elle se transforme à chaque période de l'histoire. Elle

s'appelle aujourd'hui l'empire persécuteur, demain la papauté corrompue et sanguinaire, après-demain peut-être le matérialisme athée. Mais chaque fois l'Agneau, qui est le Lion de Juda, envoie ses témoins prophétiser en son nom, et fussent-ils traqués et martyrisés, jetés aux lions dans les arènes ou dans les flammes à Constance, « ils se relèvent sur leurs pieds et une grande crainte » saisit ceux qui les voient. »

DE L'HISTOIRE DU DOGME.

DE L'HISTOIRE DU DOGME [1].

C'est une observation qui n'est pas neuve, mais que nous répéterons, parce qu'il est utile de la rappeler ici : l'une des supériorités de notre siècle consiste dans la manière dont l'histoire a été étudiée et enseignée. Il n'est pas un domaine de l'activité humaine qui n'ait aujourd'hui son histoire. Depuis l'humanité considérée dans son ensemble jusqu'aux plus petites villes, jusqu'aux plus humbles métiers, tout a eu son passé minutieusement recherché. Le globe lui-même a maintenant son histoire, divisée en révolutions, absolument comme la vieille république romaine. Le ciel a été l'objet d'une étude analogue. Les sociétés historiques couvrent l'Europe et l'Amérique. Un autre produit surabondant du siècle, le roman, s'est fait histoire, pour rendre sans doute sa politesse à l'histoire, qui s'est bien faite quelquefois roman. Toutes les sciences, depuis la philosophie, tous les arts, jusqu'à celui de tenir les livres, ont fourni leur contingent. Il faut ajouter que

[1] Voir la *Revue de Théologie* de Strasbourg, 1[re] série, vol. XIII, p. 231.

cette supériorité *quantitative* est aussi *qualitative*, en ce sens que jamais on n'a si bien compris ce que c'était que faire revivre le passé. On pourrait même dire que notre siècle a inventé la véritable histoire. Sur le terrain politique et social, cette assertion est évidente. Pour ne parler que de la France, personne ne songe à nier la transformation radicale qu'ont réalisée dans la science historique les travaux des Augustin Thierry, des Sismondi, des Guizot. Personne, après s'être abreuvé à ces sources profondes et vivifiantes, n'a le courage de relire les narrations empesées et insignifiantes d'un Millot ou d'un Anquetil. Il faut avouer que la littérature classique n'a pas laissé, sous ce rapport, de monument digne d'elle. Le *Discours sur l'Histoire universelle* de Bossuet est un magnifique plaidoyer, ce n'est pas plus une histoire que son livre sur les *Variations*. Le bon Rollin, comme on l'appelle, a eu d'excellentes intentions et a droit à notre reconnaissance, comme travailleur et promoteur. Ce qui lui a manqué, à lui comme à tous ceux qui l'ont suivi dans la carrière jusqu'au siècle présent, c'est cet amour de la réalité vivante, qui, brisant toutes les idées convenues, tous les dehors factices, secouant le joug de la tradition reçue et des préjugés contemporains, inspire au véritable historien le désir et le courage de pénétrer tout entier, avec toute son âme, le cœur compris, au sein du peuple et du temps dont il veut retracer l'histoire. Les historiens de la période classique n'aiment jamais beaucoup les objets de leurs études. Ils ne consentent à les voir que du haut de leur observatoire moderne et ne les apprécient qu'à leur point de vue propre. Ils font en histoire, avec beaucoup plus d'inconvénients, ce que nos

grands tragiques ont souvent fait en poésie dramatique : Hippolyte porte perruque et Aricie met des mouches. Mais si, sur la scène où tant de choses sont nécessairement de pure convention, ce défaut est peu sensible, en histoire, c'est un mal mortel qui mutile ou étouffe.

Cela s'explique. Cette faculté de se détacher de son époque et de son entourage pour se plonger dans une réalité différente et s'en approprier l'essence intime, n'est possible que dans un temps où règne un certain scepticisme à l'égard des habitudes et des institutions du présent. Vous ne l'obtiendrez jamais d'un auteur, qui voit, dans les doctrines reçues et les choses existantes de son temps, la formule absolue de la vérité sous tous les rapports. Comment voulez-vous que celui pour qui l'absolutisme et le droit divin sont une religion, — non pas une religion contestée, affaiblie, comme elle l'est de nos jours chez ses sectateurs eux-mêmes, mais une foi évidente, irréfléchie, indiscutée, indiscutable, comme elle l'était en France il y a deux siècles, — puisse comprendre un mot aux luttes de la féodalité et des communes du moyen âge? Et qu'on ne nous accuse pas de préventions contre un parti quelconque. La même impuissance se révèle à gauche comme à droite. L'encyclopédiste du dix-huitième siècle, tout infatué de ses *lumières*, exprimant naïvement l'espoir de poser le faîte définitif sur l'édifice des connaissances humaines, ne *peut* pas apprécier réellement les croisades, les luttes du sacerdoce et de l'empire, les grands événements du seizième siècle. Pour lui, nécessairement, les croisades sont une pure folie, Grégoire VII un ambitieux fripon, Luther et Calvin des hommes qui, ayant pu mieux faire, se sont donné, par

fanatisme, bien de la peine pour bien peu de chose. Encore une fois, pour que le sens historique s'acquière et s'impose à une époque, il faut que l'historien et ses lecteurs ne soient pas tellement identifiés avec leur temps qu'ils ne puissent absolument s'en distinguer. Il y a, en histoire comme en philosophie, un doute fondamental légitime, qu'il ne faut pas confondre avec le doute pyrrhonien ni byronien : celui-là est absurde, celui-ci mauvais; le premier seul est à la fois rationnel et moral. Comme en philosophie, ce doute ne peut naître que chez celui qui, ne trouvant pas dans le présent satisfaction entière à ses désirs et réponse péremptoire à ses questions, sait faire abstraction du présent pour étudier le passé. L'historien doit être capable de se séparer de son temps comme le philosophe de ses notions acquises, et cela est impossible à celui qui est un avec son temps. C'est pourquoi la véritable histoire politique ne pouvait naître que de nos jours, où les événements, dans leur succession rapide, ne permettent plus qu'aux natures exceptionnelles cette foi robuste aux constitutions sociales et à leurs effets assurés, qui, jadis, à gauche comme à droite, pouvait être le partage des meilleurs esprits.

Cette fécondité historique est un signe des temps. Est-il bon, est-il fâcheux? Quelques-uns, sans nier le mérite des travaux modernes en ce genre, considèrent leur multiplicité comme caractérisant une époque de décadence. Le monde se fait vieux, disent-ils, la période d'activité est épuisée, et l'humanité rédige ses mémoires. D'autres, et nous sommes de leur avis, pensent que, dans l'idée-mère qui a enfanté ces travaux, il y a sans doute un indice de maturité, d'expérience acquise par

bien des épreuves, mais en même temps une aspiration sérieuse vers l'avenir et le ferme désir de contribuer à l'amener plus prompt et meilleur. Dans la manière dont l'histoire est étudiée, on découvre l'intention positive de faire servir les résultats de l'étude à la réforme du présent, et si l'on s'en détache aisément pour contempler le passé tel qu'il fut réellement, c'est qu'on a la conviction d'employer le seul vrai moyen de dégager les vrais enseignements, les vraies leçons de l'histoire. Tout cela n'est pas signe de décrépitude, et ce n'est pas au déclin de l'âge que l'on songe à faire un nouvel établissement. A la vérité, il en est des lois de l'histoire comme de beaucoup d'autres. Les connaître, les formuler, les enseigner, est incomparablement plus aisé que les pratiquer. Mais combien d'enseignements, d'une application plus immédiate encore, sont dans le même cas ; et, parce que la faiblesse morale de l'homme l'empêche trop souvent de diriger sa volonté conformément à la vérité théorique dont il a conscience, faudrait-il nier l'utilité pratique de celle-ci ? Un écrivain de beaucoup d'esprit et de savoir, M. E. Renan, disait un jour, dans un recueil très-estimé, en parlant de l'histoire d'Israël, que les prophètes avaient représenté et réchauffé le passé politique et religieux au milieu des innovations et des révolutions de la période royale. Cette définition n'est vraie qu'à moitié, parce que l'un des traits essentiels du prophétisme hébreu, c'est une indomptable foi dans l'avenir. Si les Voyants d'Israël tournent les yeux vers le passé et et veulent y ramener le peuple égaré, c'est avec la conviction de prêcher l'unique moyen de marcher en avant, vers un idéal dont ce passé lui-même n'est que le prélude.

Comparez, par exemple, les deux passages significatifs Jér. VI, 16, et XXXI, 31-35. Eh bien! l'histoire de nos jours est la prophétie moderne, et si elle aime le passé, c'est qu'elle a foi dans l'avenir.

Ce que je viens de dire de la nécessité pour l'historien politique de rompre avec son temps et ses habitudes pour bien apprécier le passé, s'applique, sans la moindre restriction, à l'histoire de la société religieuse. Lors même que l'intime connexion des deux sociétés qui, en dernière analyse, ne peuvent pas être scindées longtemps, n'établirait pas la parfaite évidence de cet énoncé, il n'en serait pas moins vrai que, pour s'approprier réellement l'Église du passé, il faut savoir se détacher en esprit de l'Église du présent. Les mêmes raisons qui ont donné à l'histoire politique moderne sa supériorité sur sa devancière, ont fait également que l'histoire ecclésiastique n'est vraiment née que depuis peu. Il est de fait qu'un catholique, réellement fidèle au dogme et à l'esprit de son Église, ne peut moralement pas se livrer à cette étude avec les dispositions requises. A moins de renier secrètement sa foi, comment pourrait-il contempler sous leur véritable jour les quatre premiers siècles de l'Église? Si mainte histoire de France, au siècle dernier, commençait par le règne de Pharamond, roi de France et de Navarre, l'histoire ecclésiastique, au point de vue catholique, ne tombe pas dans des illusions moindres sur la position et le pouvoir des presbytres qu'elle décore du nom de premiers pontifes romains. Il va sans dire que les controverses de la même période sur la nature du Christ, la théologie spéciale de chaque Père, les mouvements disci-

plinaires ou autres lui apparaîtront sous des couleurs totalement différentes de la réalité [1]. Hélas! c'est un terrain sur lequel nombre de protestants seraient aussi catholiques. Si les démentis les plus audacieux donnés par la science à la tradition, par exemple la négation du séjour de Pierre à Rome ou de l'institution apostolique de l'épiscopat, ne les font jamais reculer, ils seront tout aussi effarouchés que l'historien catholique à l'idée de voir s'évanouir, à la lumière d'un examen indépendant, telle autre tradition, telle autre prétention de l'orthodoxie. En un mot, leurs écrits, tout à fait en dehors du préjugé traditionnel là où leur conscience l'est aussi antérieurement, portent l'empreinte marquée de ce même préjugé, dès que leur conscience n'en est plus affranchie. Du reste la même égalité que nous stipulions plus haut entre l'extrême droite et l'extrême gauche politiques en fait d'illusions historiques, nous la maintenons sur le terrain religieux. Il est certain que l'incrédule matérialiste ou le rationaliste inaccessible à tout ce qui dépasse le

[1] L'ouvrage de M. Albert de Broglie, *L'Église et l'Empire romain au quatrième siècle* (Paris, Didier et C[ie], 1856), en est une preuve irrécusable. Aucun livre ne démontre mieux comment, malgré les intentions les plus droites et la position la plus indépendante, le point de vue catholique est un véritable verre de couleur quand il s'applique à l'histoire. Voyez, par exemple, t. I[er], p. 366, la manière dont l'historien raconte l'apparition de l'arianisme : « *Ce fut vers l'an* 310 que le *saint* » évêque Alexandre, *homme de paix et de vertus apostoliques, fut informé* » que dans son clergé *circulaient des opinions étranges* sur la nature de la » *seconde personne de la Trinité.* » (*!!*) Que penserait l'éminent écrivain d'une histoire de France qui, au chapitre de la Révolution de 89, débuterait ainsi : Ce fut vers 1787 que le roi Louis XVI, monarque accompli sous tous les rapports, fut informé que dans ses États circulaient des opinions étranges sur des réformes à effectuer dans la constitution du royaume et la pondération des pouvoirs? C'est pourtant un effet de tous points analogue que produit la phrase citée sur quiconque a étudié au point de vue purement historique les développements de l'Eglise et du dogme.

terre-à-terre où il se complaît, ne peut ni comprendre ni raconter l'histoire de l'Église et du dogme. Un sourd peut-il parler pertinemment de la musique? Sans chercher des exemples si loin, les discussions actuelles de la théologie fourniraient matière à plus d'une observation du même genre. La critique appliquée aux livres saints devient de plus en plus une science historique. Eh bien! quelle difficulté n'éprouvent pas ceux qui désirent propager les lumières qu'elle apporte, je ne dis pas pour convaincre, je dis simplement pour être compris, quand ils tâchent de ramener au point de vue historique les hommes habitués à envisager ces livres uniquement du point de vue dogmatique! Et pourtant ces hommes sont fort souvent des chrétiens sincères, aimant la vérité, désireux de s'éclairer. Ce qui leur manque, c'est ce sens critique dont la possession n'est acquise qu'à celui à qui les théories antérieures sur le Canon, sa formation, sa valeur, ont révélé de graves lacunes, nécessitant un retour à l'examen des choses, étudiées en elles-mêmes et pour elles-mêmes.

Je suis très-loin de dire que l'absence de convictions chrétiennes soit une qualité requise pour bien étudier l'histoire de l'Eglise. Ce serait aussi absurde que blasphématoire. Ce que je maintiens, c'est que notre siècle a dû être celui de la véritable histoire ecclésiastique, parce que, tout en étant animé d'une foi sincère et vivante, le chrétien éclairé, sous le coup des expériences et des épreuves du passé, n'a pu conserver cette sérénité avec laquelle il s'abandonnait jadis à une Eglise ou à un système. Que ce soit un mal ou un bien, c'est un fait. « La » vérité avant tout, » disait le pieux et excellent Neander,

» je ne veux pas passer pour ce que je ne suis pas. J'ai » été trop affecté, dès le commencement de mon déve- » loppement religieux, par les idées de l'époque, pour » pouvoir me comparer à ces hommes dont j'admire la » foi sereine et la simplicité enfantine » (*Vie de Jésus*, trad. de M. P. Goy, p. 11). C'est un noble et touchant aveu. La seule restriction que j'y voudrais apporter concernerait l'admiration que Neander éprouvait pour ces hommes de *foi sereine* et de *simplicité enfantine*. Il ne dépend pas de nous de nous soustraire à ces puissances du temps, à moins de les ignorer, — ce qui ne se commande pas et, par conséquent, n'a rien d'admirable, — ou de se crever volontairement les yeux, — ce qui est une mutilation criminelle. Sans doute, l'Evangile préconise la foi des enfants; mais la foi n'est pas la science, la foi provoque la science, et la science est un devoir. L'homme *doit* connaître ce qu'il *peut* savoir. « Les enfants au sens » de l'Evangile, » dit avec autant d'esprit que de vérité M. de Pressensé (*Revue chrét.*, II, p. 54), « sont les sim- » ples de cœur, et entre un ignorant orgueilleux et un » théologien humble et croyant, le plus enfant des deux » n'est pas celui qu'on pense. »

Je me résume en disant que le doute historique légitime, dont nous parlions ci-dessus, a été une disposition facile à revêtir dans notre siècle, en quelque sorte le résultat naturel de la situation contemporaine. Il a guidé, de nos jours, l'histoire profane et l'histoire ecclésiastique. Quant à cette dernière, dans les pays où tout se réunissait pour le rendre plus consciencieux et plus dégagé de préjugés de toute couleur, il a produit ces magnifiques travaux, déjà préparés au siècle dernier par Mosheim,

Semler et Schrœckh, dont un Neander, un Gieseler, un Hase, pour ne citer que les plus illustres, ont enrichi notre âge. Je ne crains pas d'ajouter à cette nomenclature le nom de Baur et de ses disciples, malgré ce qui m'empêche de m'approprier l'ensemble de leurs vues. Leurs travaux historiques ont précisément souffert, comme ceux des anciens historiens, d'un attachement opiniâtre, excessif, pour un système. Ce qui leur a fait perdre maintes fois, à mon avis, le sentiment de la réalité et trop sacrifier à l'hypothèse. Ils n'en ont pas moins donné une vigoureuse impulsion et jeté de vives lumières sur une époque enveloppée, plus que toute autre, dans les nimbes indécis d'une tradition aussi confuse que révérée.

Si ce que nous avons dit de l'histoire profane et ecclésiastique est vrai, nous le dirons avec encore plus d'assurance de l'histoire du dogme. Car c'est elle surtout qui exige, pour être fidèle, le doute historique légitime. C'est elle qui demande à l'historien le plus de renoncement à ses vues individuelles. C'est dans notre siècle que l'insuffisance reconnue du dogme orthodoxe et le vide causé par sa négation pure et simple ont de concert porté les esprits à en rechercher les origines en toute indépendance et avec le désir sérieux de faire servir les résultats obtenus par cette voie à la reconstruction de l'édifice. Auparavant, soit identification du dogme avec l'Evangile même, soit répulsion passionnée contre lui, cette étude était moralement impossible. C'est pourquoi nous pouvons affirmer que notre siècle seul pouvait enfanter l'histoire du dogme.

Les sentiments et les idées n'ont pas un calendrier séculaire bien déterminé. Il est rare que la plante en pleine floraison dans un siècle donné ne plonge pas déjà par ses racines dans l'âge qui précède. Ainsi en est-il de l'histoire du dogme. Au fond la Réforme, en elle-même, avec sa prétention de ramener l'Eglise à son état primitif, supposait que du moins certains dogmes du catholicisme avaient leur histoire. Mais l'intérêt du protestantisme à rechercher les origines du dogme apparut dans tout son jour, lorsque la question des variations fut devenue le champ de bataille ordinaire des deux grands partis chrétiens. Bossuet avait considéré la variation comme le critérium absolu de l'erreur en religion, nié, par conséquent, toute espèce de changement historique dans la dogmatique de l'Eglise. C'est tout au plus s'il consentait à reconnaître que les formules édictées successivement dans le cours des âges avaient été nécessitées par la *nouveauté* de chaque hérésie. Chaque fois que l'Eglise avait ouvert sa bouche infaillible, ç'avait été, non pour déterminer une croyance immuable, mais pour la maintenir par des définitions sans ambiguité possible en face des audacieux novateurs. La maxime de Vincent de Leyrins : *Ecclesia dicens nove nunquam dicit nova, l'Eglise disant nouvellement ne dit jamais du nouveau,* s'épanouissait ainsi, magnifique de contours et de majestueuse élégance, sous la plume sans rivale de l'évêque de Meaux.

Il est assez piquant de voir les avances que l'un des plus vigoureux champions de l'orthodoxie protestante, Jurieu, fait à l'hétérodoxie pour battre Bossuet avec ses propres armes. Dans sa VI[e] *Lettre pastorale*, p. 45, il prend l'exemple de la Trinité et s'exprime ainsi : « Ce mystère est de

» la plus haute importance et essentiel au christianisme.
» Cependant *chacun sait* combien ce mystère *demeure*
» *informe* jusqu'au premier concile de Nicée, et même
» jusqu'à celui de Constantinople... Les anciens jusqu'au
» quatrième siècle ont eu une autre fausse pensée au
» sujet des personnes de la Trinité : c'est qu'ils y ont mis
» de l'inégalité. » Plus loin, il s'exprime en termes semblables sur la grâce et la satisfaction. Enfin il va jusqu'à donner à ce que nous appelons aujourd'hui la critique interne une adhésion implicite que les partisans modernes de l'orthodoxie n'adopteraient peut-être pas d'aussi bon cœur que lui ; il relève le fait, déjà constaté de son temps, que « les savants reconnaissent de quel siècle est
» un livre théologique, en voyant quels dogmes y sont
» énoncés. » Il faut lire les exclamations et les lamentations de Bossuet dans ses *Avertissements*. L'évêque ne comprend pas, ne peut pas comprendre Jurieu. Du moins, il nous est impossible d'admettre que, si l'illustre controversiste avait su se mettre un seul instant au point de vue de son adversaire, il eût espéré se tirer d'affaire en invoquant des citations d'Athanase pour attester la *nouveauté* de l'arianisme, et des citations d'Augustin pour établir celle du pélaganisme [1]. Les grands hommes sont parfois naïfs.

On dirait que l'histoire du dogme a bien des chances

[1] C'est surtout le nom de Jurieu qui rend ces remarques intéressantes. Avant lui, Daillé avait fait une brèche réelle à la réputation d'orthodoxie des Pères dans son traité *De l'employ des Pères* (1631). Du reste, sans parler du *Sic et non* d'Abailard, il paraîtrait que le monophysite Stephanus Gobarus, au sixième siècle, aurait rédigé une collection de sentences contradictoires des anciens auteurs ecclésiastiques (voy. *Phot. Biblioth.* Cod. CCXXXII, p. 892).

de naître, quand de pareilles vérités sont reconnues au sein même de l'orthodoxie. Cependant on ne peut raisonnablement espérer qu'une histoire jaillira du sein d'une controverse passionnée comme celle-ci. Ce sera toujours, dans un sens ou dans l'autre, un plaidoyer. Le dix-huitième siècle arrive, et avec lui la lutte du piétisme chez les protestants, de la bulle *Unigenitus* chez les catholiques. Rien de tout cela n'est fait pour pousser les études historiques dans le sens de l'indépendance et de l'impartialité. La philosophie dominante s'inquiète fort peu de savoir si le dogme chrétien a une histoire ou non : peut-être même serait-elle charmée qu'il n'en eût pas. Le rationalisme, qui fait tant de progrès depuis la seconde moitié du siècle, se trouvera bientôt aussi incapable que l'orthodoxie de la rédiger. Toutefois, en 1759, on peut dire que la voie est ouverte par Semler et J.-A. Ernesti ; par le premier, dans une préface à la dogmatique de Baumgarten ; par le second, dans un opuscule où le besoin reconnu d'une telle histoire est constamment supposé [1]. En même temps, le fonds à exploiter s'augmente à vue d'œil. La critique des sources commence à déblayer les chemins. L'érudition d'un Walch, d'un Henke, d'un Schrœckh, d'un Planck, amasse d'excellents matériaux. La fin du siècle dernier voit apparaître de véritables histoires du dogme, celles, par exemple, de S.-G. Lange (1796), de Wundemann (1799), et en 1801 le savant Danois Münter commence le dix-neuvième siècle avec un ouvrage dont les progrès ultérieurs de la science n'ont pu faire oublier le mérite.

[1] C'était un travail intitulé : *De theologiæ historicæ et dogmaticæ conjungendæ necessitate.*

Nous ne parlons pas d'une foule de monographies ou travaux adjacents, tels que ceux de Corrodi [1], de Ziegler [2], de Rosenmüller [3], de Martini [4] et de beaucoup d'autres théologiens allemands de la même époque. En général, ces histoires ou recherches historiques se ressentent un peu trop de l'antipathie de leurs auteurs contre la vieille dogmatique et de leur prédilection pour les choses *raisonnablement* expliquées. Mais plus on avance, plus le sens historique s'améliore. Münscher paraît, et avec lui le monument classique du genre (1797, 3e édit. 1817-1819). Pour la clarté de l'exposition, l'impartialité du point de vue, l'amour de la chose étudiée, le caractère positif du résultat acquis, cet ouvrage est encore, à ma connaissance, sans rival. Je le recommanderais toujours, de préférence à tout autre, à celui qui voudrait s'initier à la science historique du dogme sous la direction d'un maître en l'art. L'édition surtout que Dan. von Cœlln a publiée en 1832-1834, continuée par Neudecker (1838), en l'enrichissant de notes et de citations nombreuses, répond admirablement au but que j'indique. Sans doute, Münscher n'a ni tout su, ni tout dit. Depuis son ouvrage, la période apostolique et celle qui la suit de près ont été étudiées, en quelque sorte devinées, comme il ne pouvait pas encore le prévoir. L'influence de Schleiermacher, si visible sur tout notre âge théologique, a fait pénétrer plus avant dans le contenu divin des dogmes tradition-

[1] *Kritische Geschichte des Chiliasmus* (1781).

[2] *Geschichtsentwicklung des Dogma von dem Heiligen Geiste* (1791).

[3] *Historia interpretationis librorum sanctorum in Ecclesia Christi — usque ad Origenem* (1795-98).

[4] *Versuch einer pragmat. Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi in den vier ersten Jahrhunderten* (1801).

nels. Sa division périodique a été critiquée, ce me semble, avec quelque raison. Mais je ne crois pas aller trop loin en disant qu'à partir de cet excellent ouvrage, l'histoire du dogme est faite dans ses grands traits, et surtout le point de vue moral qu'elle exige de l'historien est gagné et ne peut plus faire doute. Cela ne diminue en rien l'admiration que réclament des œuvres non moins consciencieuses et auxquelles on doit le développement ultérieur de la science, par exemple les histoires du dogme de J.-Ch.-W. Ernesti (1805, 4e édit. 1835), de K. Meier (Giessen, 1839), d'Engelhardt (1839-1848), de Baumgarten-Crusius (Leipzig, 1840-1846, éditée par Hase), de F.-Ch. Baur (Stuttgart, 1839) et de Hagenbach (4e édit., 1858). Il est à peine besoin de rappeler que les travaux d'histoire ecclésiastique générale de Neander et de Gieseler ont largement contribué au même résultat[1].

L'histoire du dogme est donc une science contemporaine, et, nous pouvons l'affirmer, une science organisée. Les noms que nous venons de citer appartiennent à des tendances très-diverses, et le seul principe scientifique professé en commun par tous ces hommes éminents serait peut-être celui que nous stipulons comme étant à la base de toute recherche historique vraiment digne de ce nom. C'est précisément pour cela que l'on peut parler de l'histoire du dogme comme de quelque chose de positif, et non pas comme d'une hypothèse plus ou moins

[1] Un tableau synoptique abrégé de l'histoire du dogme d'après Neander a été dressé par K. Vorlœnder (*Tabell.-übersichtl. Darstellung der Dogm. nach Neander's dogmengesch. Vorles.* Hambourg 1835-37). — Quant à Gieseler, une histoire du dogme, rédigée par E. R. Redepenning sur les documents laissés par le savant historien, forme le dernier volume de l'édition en partie posthume de sa grande histoire (1855).

hasardée. Oui, le dogme chrétien a son histoire dans toute l'étendue de ce mot, et cette histoire est fixée désormais dans ses évolutions principales. Si le lecteur veut bien me prêter encore son attention, je désirerais l'entretenir de quelques enseignements qu'elle porte avec elle par rapport à plusieurs questions actuelles.

En tout premier lieu, l'un des services signalés qu'est appelée à rendre l'histoire du dogme, est de fixer la valeur réelle de la chose même dont elle traite. Le dogme, tantôt exhaussé jusqu'au ciel, tantôt rabaissé jusqu'en enfer, longtemps considéré comme identique à l'Évangile même et quelquefois dépeint comme un des plus grands obstacles au salut des âmes, n'a mérité ni tant d'honneur ni tant d'indignité. Son histoire nous montre son véritable rôle dans l'Église et la conscience individuelle.

Le mot d'abord et l'idée qu'il représente sont antérieurs à l'Évangile. Aucun écrivain du Nouveau Testament n'emploie le mot δόγμα pour désigner le contenu de la foi chrétienne. Εὐαγγέλιον, κήρυγμα, λόγος, *évangile*, *prédication*, *parole*, etc., sont plutôt les expressions préférées, et, par leur sens complexe, dénotent que l'idée précise du dogme est étrangère à la génération apostolique. S'il est question de δόγματα (Luc II, 1 ; Actes XVII, 7, et XVI, 4), c'est dans le sens de décret, d'ordonnance politique ou rituelle, et ce sens provient de l'expression officielle δοκεῖ, δέδοκται, *il semble juste*, *il est arrêté* (comp. Actes XV, 25, 28). Ce même mot, Col. II, 14 et Éph. II, 15, serait plutôt pris en mauvaise part, désignant les préceptes de la Loi, par opposition à la nature non légale de la dispen-

sation évangélique. Lorsque plus tard la littérature patristique l'emploiera pour désigner les conceptions théoriques, intellectuelles, de la vérité chrétienne, c'est un emprunt qu'elle fera à la philosophie. Les stoïciens donnaient ce nom aux formules sententieuses, servant à définir la loi souveraine dans ses applications diverses [1]. La portée du *dogme* philosophique est donc inconditionnelle. Sa formule exprime l'absolument vrai. De là, sans doute, l'affinité logique en vertu de laquelle le langage chrétien adopta cette expression pour désigner la vérité chrétienne formulée intellectuellement. Le christianisme en soi était un fait, et, comme tel, l'enseignement chrétien était primitivement une annonce, une prédication (εὐαγγέλιον, κήρυγμα). Mais un fait quelconque porte avec soi des vérités que la raison cherche à dégager et à définir, surtout quand ce fait est l'objet d'une foi, d'une contemplation absorbante et la base d'une bienheureuse espérance. *Fides quærit intellectum.* Quand la raison a réussi ou qu'elle pense avoir réussi, le fait historique prend la forme de la notion intellectuelle acquise, et quand ce fait prétend à une valeur divine et absolue, la notion qu'on lui applique en reçoit la même valeur. A partir des lettres du Pseudo-Ignace, on rencontre toujours le mot *dogmes* employé pour désigner les vérités chrétiennes formulées, et, au

[1] Cicéron, *Acad. Quæst.*, IV, 9 : *Sapientiæ vero quid futurum est? Quæ neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis quæ philosophi vocant* δόγματα, *quorum nullum sine scelere prodi poterit... Non potest igitur dubitari quia decretum nullum falsum possit esse, sapientique satis non sit non esse falsum, sed etiam stabile, fixum, ratum esse debeat: quod movere nulla ratio queat.* — Comp. le chap. 43, où l'interlocuteur reprend cette assertion : *Scelus enim dicebas esse* δόγμα *prodere... Ne incognito assentiar : quod mihi tecum est dogma commune.* — De même, Marc Aurèle, Εἰς ἑαυτ., II, 3 : Ταῦτά σοι ἀρκείτω, ἀεὶ δόγματα ἔστω.

singulier, il s'entend du contenu général de la doctrine chrétienne, telle que la comprend l'auteur ou le parti dont il représente les opinions. L'adoption de ce mot par l'Église coïncide avec le temps où le christianisme fut compris surtout comme une *orthodoxie*, en vertu de laquelle avoir des notions exactes sur le fait chrétien constituait la première des conditions requises pour participer au salut.

Cette rapide esquisse de l'étymologie historique du mot est parfaitement d'accord avec la supposition même de l'histoire du dogme. Puisqu'elle existe, il est impossible d'identifier le christianisme avec une dogmatique quelconque. Si, en donnant l'Évangile aux hommes. Jésus avait donné une dogmatique, il ne saurait être question de la formation et des évolutions successives du dogme. Du moins il n'en saurait être question que d'une manière très-relative, à peu près comme lorsqu'on fait l'histoire d'une école philosophique. Quand on annonce une histoire de ce genre, on part de la supposition que tous les penseurs rangés sous la catégorie désignée ont admis certains principes, certains dogmes philosophiques auxquels l'école doit son caractère à part et en dehors desquels elle n'existe plus. C'est, à vrai dire, l'histoire des applications diverses ou des développements d'un même système fondamental. De même, si le christianisme était fatalement soudé à une dogmatique apparue avec lui et ne faisant qu'un avec lui, l'on pourrait encore parler du développement légitime ou non du dogme une fois donné, l'on pourrait faire encore une histoire des hérésies, mais il n'y aurait plus d'*histoire du dogme* dans le sens absolu de la chose et du mot. Il y au-

rait un tuf dogmatique primitif, au delà duquel on ne pourrait pénétrer, sans sortir en même temps du christianisme. Or cela n'est pas. Depuis l'anthropologie jusqu'à l'eschatologie, depuis les questions relatives à la nature du Sauveur jusqu'aux conditions théoriques du salut qu'il apporte, il n'est pas un enseignement, à moins qu'il n'appartienne déjà aux temps antérieurs, qu'on ne voie se dégager, plus ou moins lentement, à travers des vicissitudes plus ou moins pénibles, du travail de la réflexion appliquée au faits chrétiens. Le christianisme, objectivement et subjectivement, préexiste à tout dogme et se distingue de lui, comme le corps humain a devancé toute espèce de recherche, si simple qu'elle fût, sur les éléments qui le composent et les lois qui le régissent.

A un autre point de vue, l'histoire du dogme nous enseigne encore la même vérité. Si l'on est persuadé que l'Évangile et le salut qu'il apporte sont des faits essentiellement religieux et moraux, et que le vrai moyen de reconnaître la présence de l'un et la possession de l'autre est de regarder si les fruits qui en doivent être la conséquence se forment et mûrissent, il est absurde de renfermer l'un et l'autre dans des formules dogmatiques et de dire à la vie en Dieu : Jusqu'ici et pas plus loin. La tâche de l'exclusiste dogmatique serait de démontrer que la communion d'esprit avec le Christ est impossible en dehors de sa doctrine propre : démonstration qui se juge d'elle-même rien que par l'énoncé. En fait, l'histoire du dogme nous montre que la puissance de régénération et de vie divine, qui fait que l'Évangile sauve, a agi dans des milieux d'une hétérodoxie flagrante. Que dis-je? l'âge héroïque de l'Église, celui du moins auquel on aime toujours

à revenir pour assister au magnifique spectacle de l'épanouissement graduel de l'Église dans le monde païen, cet âge n'était pas orthodoxe, quelque sens qu'on attache aujourd'hui à ce mot, et je ne sais pas une seule Confession de foi moderne, longue ou brève, que Tertullien, Origène, Justin, l'auteur de l'*Épître à Diognète*, Athénagore, Hippolyte, Clément, etc., etc., restant fidèles à leurs croyances de jadis, consentiraient à signer.

Le dogme rentre donc, de par son histoire, dans la catégorie du contingent, du relatif, et ne saurait être érigé en élément capital, en condition nécessaire du salut, Est-ce à dire qu'il faut le considérer comme une superfétation dangereuse? La foi la meilleure est-elle la foi qui redoute la systématisation et la réflexion intellectuelle? Non pas.

D'abord, l'histoire nous enseigne que, si le dogme n'est pas un élément essentiel du salut chrétien, il est un élément *inévitable* dans l'Église et dans la vie chrétienne. Voilà dix-huit siècles que l'on dogmatise, et l'on a commencé à dogmatiser dès le lendemain de l'ascension. Cela devait être. Le dogme se forme en vertu de cette loi de notre être intellectuel, qui domine toute recherche et toute connaissance, par laquelle nous tâchons toujours de ramener à l'unité de conception et de formule les faits complexes et multiples que pose devant nous l'expérience sensible ou spirituelle. Pour que l'on ne dogmatisât plus, il faudrait que les faits chrétiens, en perdant leur valeur et leur intérêt, perdissent leur réalité pour la conscience humaine. Je comprends très-bien que, dans la crainte de se tromper en affirmant, on aime

mieux ajourner l'affirmation ou se contenter de thèses indécises et élastiques. Mieux vaut cela cent fois que l'affirmation ignorante et de parti pris. Mais ce que je n'admets pas, c'est que l'on reste volontairement, de préférence, dans le demi-jour du sentiment en face des choses aimées. On aime à connaître ce que l'on chérit, et l'on n'ignore volontiers que les objets auxquels on ne tient guère. La dogmatique a trop souvent été confondue avec la religion ; mais, qu'on ne s'y trompe pas, les grandes évolutions du dogme au premier, au troisième, au seizième et au dix-neuvième siècle ont toujours eu pour propulseur un grand mouvement religieux.

Peut-être étonnerai-je quelques personnes en parlant de formules *rationnelles* à propos de dogmes. Ce n'est pas en général l'idée que ce mot réveille. Il emporterait plutôt dans notre imagination moderne la notion d'une doctrine contradictoire en soi, mais qu'il faut admettre à cause de l'autorité surnaturelle qui la garantit. Rien de plus faux que cette manière de voir au point de vue historique. Les dogmes qui, de nos jours, semblent le plus incompatibles avec les exigences de la raison, ont dû leur apparition au travail de cette même raison, et ceux qui les ont formulés ont toujours cru donner l'expression rationnelle adéquate de la vérité objective. Athanase, comme Arius, regardait sa théorie trinitaire comme la seule qui rendît compte des rapports de fait existant entre le Fils et le Père. L'ὁμοούσιος, la consubstantialité, lui paraissait essentielle pour exprimer une relation qui, selon lui, devait être l'identité d'essence, sous peine de voir s'évanouir toute réalité dans la personnalité divine du Rédempteur. Anselme établit dialectiquement le dogme de

la satisfaction, dont il est, sinon l'inventeur, du moins le théoriste, et c'eût été le scandaliser fortement que de taxer d'irrationnel son système sur la Rédemption. La prédestination calviniste est la conséquence rigoureuse du dogme de la dépravation totale de la nature humaine et du dogme de l'assurance du salut, — ce sentiment chrétien par excellence que la Réforme a eu seulement le tort de transformer en théorème intellectuel, de sorte qu'elle n'a reculé devant rien pour le maintenir sous cette forme, pas même devant le *decretum horribile*. On dira peut-être que ces différents dogmes étaient le résultat d'un examen scripturaire bien ou mal dirigé. Non : Arius et Athanase, Anselme et Abailard, Calvin et Arminius ont respectueusement examiné l'Écriture, ils l'ont invoquée dans leurs apologies, et l'Écriture leur a répondu au gré de leurs vœux. Il n'y a pas de meilleure démonstration que l'histoire du dogme pour établir que nos livres sacrés ne donnent pas *une* dogmatique, et que fort heureusement la nécessité de leur présence et de leur lecture assidue dans l'Église repose sur un tout autre motif que celui-là.

Que résulte-t-il de là? Encore une fois, que le dogme est nécessaire; que l'esprit humain, d'une part, l'Évangile, de l'autre, étant donnés, il est impossible qu'il n'en résulte pas une étude dont le fruit sera le dogme, sous une forme ou sous une autre. Disons plus. Le dogme est un devoir. Eh quoi! l'homme, depuis qu'il est sur la terre, a fatigué son esprit à la recherche des lois secrètes qui dirigent les cieux, la terre, la mer et toutes les choses qui y sont, il s'est pris lui même pour objet d'étude, et, malgré ses insuccès sans nombre, il est

toujours revenu à la charge pour découvrir le secret de son existence et de sa destinée, — et le christianisme ne mériterait pas que la réflexion du chrétien s'attachât avec amour au fait objectif qu'il présente pour dégager les vérités éternelles qui y sont impliquées! Plût à Dieu que le dogme fût toujours un besoin des intelligences! Cela prouverait que la foi est une possession de l'âme. Ne nous laissons pas tromper par des faits accidentels. Si la valeur exagérée qu'on a attachée au dogme a amené trop souvent des résultats déplorables, il ne faut pas l'en rendre responsable. Cette exagération provient d'une cause antérieure, d'une *déchéance morale* de la foi. Parce qu'on n'avait pas la vraie justice, on a voulu se rattraper sur la justice intellectuelle, comme ailleurs on a cherché à se dédommager au moyen de la justice extérieure. Prenons un exemple. L'histoire du concile de Nicée a des côtés fort tristes. La valeur du résultat proprement dit que l'Église en a obtenu, est, à mon avis, très-problématique. Cependant je ne sais rien de plus imposant que ces 250 évêques, encore à cette époque les vrais représentants de leur diocèses, et se réunissant en un même lieu pour délibérer sur une question de croyance. C'était la première fois, depuis la création, que le monde occidental était témoin d'un pareil spectacle, et, à travers tous les misérables incidents qui se produisirent, il n'en jaillissait pas moins une retentissante prédication de cette vérité que notre siècle est trop enclin à oublier, savoir que l'homme ne se nourrit pas seulement de pain. Ne soyons pas toujours utilitaires dans nos appréciations historiques. Si la fin ne justifie pas les moyens, elle ne doit pas non plus les incriminer nécessairement. Après tout,

le dogme n'en a pas moins toujours été le porteur d'un contenu divin, qui sans lui eût échappé à la pluralité des fidèles. Des millions d'âmes ont saisi le salut grâce à cette forme positive et, pour ainsi dire, géométrique, sous laquelle il leur était présenté. Ordinairement expression de la conscience générale d'une époque, le dogme a rendu aux générations qui l'ont proclamé le même service que la formule adéquate d'un fait qu'il étudie avec amour rend toujours à l'individu qui parvient à la saisir. Nos sentiments ont besoin de s'exprimer, et l'expression, quand elle nous apparaît claire, précise, embrassant le sujet, réagit heureusement sur leur intensité. C'est pourquoi l'utilité d'un dogme donné disparaît dans la mesure où il faut faire appel à l'autorité surnaturelle pour le protéger contre les réclamations de la conscience et de la raison. Ainsi compris, le dogme est la langue divine qu'ont parlée les grands maîtres, les grands virtuoses du monde chrétien. Non-seulement Paul, non-seulement Jean, mais encore Origène, Athanase, Augustin, Anselme, Calvin, Schleiermacher, ont bien mérité de l'Église. Et, quoique plusieurs des doctrines préconisées par ces hommes illustres n'aient aucunement mes sympathies, quoique, sans être ni arien, ni pélagien, je mettrais volontiers Arius à côté d'Athanase, Pélage à côté d'Augustin, Abailard[1] à côté d'Anselme, il me suffit de

[1] On peut en effet considérer Abailard comme ayant représenté, dans sa manière de concevoir la Rédemption, le point de vue éthique par opposition au point de vue juridique développé par Anselme. *Nobis enim videtur*, dit-il dans son *Comm. sur les Rom.*, *l.* II (cité d'après Münscher-von Cœlln, p. 163), *quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod filius suus nostram susceperit naturam, et in ipso nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem as-*

constater que les théories mêmes dont notre génération peu à peu se détache ont été pendant des siècles l'expression de la foi de l'Église, pour que je m'arrête avec vénération devant leurs ruines imposantes. Leur domination n'a pas été sans cause. Sans doute, il y avait dans ces doctrines quelque chose qui a trouvé bien longtemps un écho prolongé dans les consciences et fait oublier les côtés inadmissibles. Notre tâche n'est donc ni de mépriser ni de railler les dogmes de nos pères, mais de rechercher et de maintenir les éléments divins que renfermaient les enseignements auxquels ils ont consacré leur vaste intelligence et dont ils ont nourri leur foi ardente. « Le scribe instruit dans le royaume de Dieu » est semblable au père de famille qui tire de son tré» sor des choses nouvelles et des choses vieilles. » Le tout est que les objets renfermés soient vraiment dignes d'y être. Et c'est ici le cas de rappeler une autre parole du Seigneur : *Soyez de bons changeurs*[1].

En esquissant rapidement les origines de l'histoire du dogme, nous avons montré que les exigences de la controverse anticatholique avaient insensiblement conduit les écrivains protestants à envisager l'antiquité ecclésiastique d'une manière auparavant inconnue. L'Église pro-

trixit, ut tanto divinæ gratiæ accensi beneficio, nil jam tolerare propter ipsum reformidet caritas... Redemtio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quæ nos (non) solum a servitute peccati liberat, sed verum nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore ejus potius quam timore cuncta impleamus.

[1] Il est suffisamment reconnu que cette parole de Jésus, bien que ne se trouvant pas dans nos évangiles canoniques, de même que celle qui est rapportée Actes XX, 35, est d'une authenticité indiscutable. Les *Constitutions apostoliques*, les *Clémentines*, Origène, Jérôme, etc., la citent, et d'ailleurs elle porte avec elle sa garantie.

testante a-t-elle gagné réellement à s'abandonner à cette impulsion spontanée, qui la portait à confirmer par l'histoire une thèse qu'elle savait déjà gagnée sur le terrain biblique?

Dans nos idées modernes sur la théologie biblique, il n'y a pas de différence essentielle entre le développement historique du dogme dans l'Église et ses commencements au sein de la première génération chrétienne. Le second siècle et les suivants ont tiré les lignes des points posés au premier. La cause de la Réformation, gagnée sur l'un des deux terrains, l'est aussi sur l'autre. Mais ce point de vue est récent encore, du moins parmi nous, et longtemps on s'est représenté les livres saints comme un corps d'éléments similaires au point de vue dogmatique, dans lequel l'histoire n'avait rien à démêler. On eût fait, par exemple, l'histoire du dogme de la Trinité ou de la Rédemption, en commençant ainsi : Jésus et ses apôtres avaient enseigné que... Aurait suivi une condensation de passages pris d'un bout à l'autre du recueil sacré et résumés en une doctrine précise et arrêtée. De là on se fût élancé, comme d'un terrain homogène et compact, sur le fleuve sinueux et mélangé de l'histoire. A ceux qui seraient encore disposés à nier la légimité d'une histoire du dogme biblique, nous n'avons qu'une réponse à faire, et elle est identique à celle que nous opposions aux négateurs de l'histoire du dogme en général : cette histoire est légitime, car elle est faite. Mais, encore une fois, une telle manière de considérer les choses était absolument étrangère à nos anciens controversistes, ainsi qu'à beaucoup de leurs successeurs très-rapprochés de nous. L'histoire du dogme, encore mal connue, pouvait

renfermer dans ses profondeurs des armes dont la controverse antiprotestante s'emparerait avec ardeur. Peut-être, en y regardant de plus près, découvrirait-on que Bossuet avait raison, et que le dogme de l'Église, toujours mieux défini à travers les âges, mais toujours identique à lui-même, réclamait la croyance des insoumis au nom de son immutabilité séculaire.

La victoire a été complète, tellement complète que les savants catholiques sont aujourd'hui plus embarrassés de l'argumentation de Bossuet que reconnaissants du prestige qu'elle a longtemps exercé. Le public laïque l'avait prise au mot, et, chose plus grave, il existe encore aujourd'hui dans le sein de l'Église romaine des hommes très-distingués, le P. Gratry, par exemple, qui n'admettent pas que le dogme ait pu varier. Cependant il en sera de cette illusion comme de la confiance dans les intentions libérales de la papauté : la seconde moitié de ce siècle la verra descendre peu à peu sous l'horizon. Dans les hautes régions scientifiques du catholicisme (et la manière dont on a introduit le dogme de l'Immaculée Conception tendrait à démontrer que cette théorie sur la formation du dogme a de puissants protecteurs [1]), on a

[1] Cela ne peut plus faire doute. Au moment où ces lignes étaient écrites, les journaux publiaient un bref de Pie IX aux évêques d'Autriche, dans lequel la théorie que nous reproduisons ici est littéralement présentée comme la doctrine officielle de l'Église. Voici un passage significatif que nous empruntons à la traduction de l'*Univers* : « Le progrès existe dans la religion » de l'Église de Christ, et il est très-grand ; mais c'est le vrai progrès de » la foi, ce n'en est pas le changement. Il faut que l'intelligence, la science » et la sagesse de tous et de chacun en particulier, des âges et des siècles » de toute l'Eglise, comme des individus, croissent et fassent de grands, » de très-grands progrès, afin que l'on comprenne plus clairement ce que » l'on croyait d'abord plus obscurément, afin que la postérité ait le bon» heur de comprendre ce que l'antiquité vénérait sans l'entendre » (Bref

adopté l'idée d'un développement continu, qui, sans transformation radicale sans doute, mais allant toutefois du germe imperceptible à l'épanouissement complet, laisse place à l'histoire et pare à quelques-uns des coups les plus redoutables de la controverse protestante. C'est à Mœhler, je crois, que l'Église romaine est redevable de cette théorie, adoptée et popularisée par Wiseman. L'Église de Rome a toujours prétendu posséder des traditions apostoliques, *per manus traditæ,* dont l'Écriture ne parle pas ou auxquelles elle fait tout au plus des allusions très-éloignées. Telle est l'idée classique de la tradition, celle que Bossuet et ses adversaires connaissent. Mœhler ne la nie pas, mais il insiste sur la présence simultanée d'un sens chrétien dans l'Église, se propageant par l'éducation ecclésiastique. L'Église a une conscience qui se développe avec le sceau divin et d'avance garanti de l'infaillibilité [1]. De même qu'en descendant la montagne vous découvrez un mince filet d'eau dont vous ne soupçonniez pas l'existence auparavant; que ce mince filet, tout en courant sans bruit le long des pentes fleuries, acquiert chemin faisant plus d'importance et de vigueur; qu'au bout d'un temps donné, il devient un fleuve se frayant majestueusement un passage vers la mer : de même un simple indice, un rien perdu dans les traditions amoncelées, voilà, selon la théorie, le rivulet spirituel duquel sortira un jour la proclamation d'un dogme enfanté par l'Église universelle et formulé par son chef.

de Pie IX aux évêques et archevêques de l'empire d'Autriche en date du 17 mars 1856).

[1] Mœhler's *Symbolik*, 4e édit., p. 358 et suiv. : *Der eigenthümliche in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzende christliche Sinn, — das kirchliche Bewusstsein.*

Il suffit de bien peu de chose. Ce peut être un demi-verset de l'Ancien Testament, par exemple cette gracieuse exclamation du Cantique (IV, 7) : *Ma bien-aimée, il n'y a point de tache en toi*[1]. Ce peut être un acte assez mal vu d'abord dans l'Eglise, comme l'agression du pape Victor contre les Asiates à la fin du second siècle. N'importe. Si le grand fleuve a d'abord été petit ruisseau, sa source n'en est pas moins divine, et la source divine a fait le fleuve divin.

C'est très-ingénieux. Vous devinez d'avance quelle fin de non-recevoir on opposera à bien des objections de l'ancienne controverse protestante. Tout culte des saints est inconnu dans les premiers siècles. Qu'est-ce que cela prouve? La vénération pour les apôtres et les martyrs existait dès lors, le culte devait venir tout doucement. Beaucoup de Pères s'expriment sur les plus augustes mystères de façon que leur sécurité serait aujourd'hui très-problématique à Naples et en Espagne. C'est le limon que le fleuve roulait avec ses ondes et qu'il a déposé peu à peu sur la rive. *Vox ecclesiæ, vox Dei*, et le jour où des millions de cœurs catholiques soupirent après la proclamation d'une doctrine, le chef visible de l'Église, l'oreille penchée sur la ville et le monde, recueillant tous ces vœux qui convergent vers sa chaire suprême, n'a plus qu'à formuler ce que croit la multitude inspirée. Est-il possible de mieux concilier l'an-

[1] Le cardinal Lambruschini, p. 22 de son livre sur l'*Immaculée Conception*, signale ce passage en tête des témoignages qui, bien faibles à l'origine, ont été toujours en grandissant et en grossissant jusqu'en 1855. « Pourquoi ne dirions-nous pas que l'Esprit-Saint a adressé ces paroles à » Marie? » continue son Éminence avec une naïveté qui, en vérité, désarme une indignation qui ne demandait qu'à se *développer*.

cienne idée de l'Église infaillible dans son universalité, comme Irénée et Cyprien l'ont comprise, avec les prétentions les plus absolues de l'ultramontanisme? Est-il possible d'être plus radical et plus absolutiste à la fois? Dans un tel système, c'est le suffrage universel qui fait le dogme. Nulle part, les *capacités* ne peuvent moins influer sur la marche des choses... Et pourtant c'est le monarque spirituel, le pontife, qui décide et donne, en le proclamant, au dogme *in potentiâ* cette valeur actuelle et réelle dont il ne peut se passer pour être vraiment dogme. Cela revient à dire que cette théorie est catholique dans son essence même : car elle affirme résolûment la divinité du fait existant.

C'est ingénieux, c'est catholique, mais est-ce vrai?

Que dit l'histoire du dogme?

Elle atteste que cette théorie ne cadre pas avec les faits, et la renvoie rejoindre ses devancières dans le grand tombeau des illusions incompatibles avec la science. Non pas qu'il n'y ait une grande vérité dans l'idée en elle-même du développement du dogme. Oui, il est très-vrai que le lent travail des générations, couvant, pour ainsi dire, une idée, travail accéléré parfois par de puissantes individualités religieuses, fait sortir peu à peu de l'état embryonnaire, où ils étaient à l'origine, des théorèmes tout entiers qui se déroulent à perte de vue. Un apôtre, au génie inspiré, puise dans la communion du fidèle avec son Sauveur l'idée d'une mort et d'une résurrection profitant par un mystique échange à quiconque s'unit par la foi avec le Mort-Ressuscité qu'il annonce. C'est bien, en effet, le point de départ d'un travail continu de la pensée chrétienne, et, plusieurs siècles après, la théorie

d'Anselme sur la satisfaction nous présente un organisme complet dont nous pouvons suivre *ab ovo* les transformations successives. Un autre écrivain sacré, non moins puissant par l'esprit, applique à la personne unique du Fils de Dieu une conception philosophico-religieuse, dont l'antiquité juive et l'antiquité grecque avaient enfanté simultanément les premiers rudiments. Les quelques lignes qu'il laisse en tête de son évangile seront le thème primitif dont, par une suite non interrompue de modulations diverses, sortira plus tard la composition compliquée connue sous le nom de Symbole d'Anathase. Mais que résulte-t-il de là? S'ensuit-il que le développement, parce qu'il existe, soit salutaire et légitime? Ne retrouvons-nous pas, *latens in herba*, le vieux serpent catholique romain murmurant ces mots si doux aux oreilles paresseuses : Ce qui est doit être? Ne pourrait-il pas arriver qu'un appauvrissement du fait coexistât avec un enrichissement de la théorie, une altération du fond avec un déploiement de la forme? J'ai vu, sur le versant du Crispalt, le Rhin sortir de terre. Un enfant eût aisément sauté d'une rive sur l'autre. Il émanait directement des neiges éternelles. Ses eaux limpides reflétaient le ciel, et le voyageur altéré n'avait qu'à se pencher sur ses bords couverts de mousse pour y puiser une boisson délicieuse de fraîcheur. Certes, ce n'était pas encore le grand fleuve fertilisant les campagnes, portant des flottes marchandes, sur lequel l'ombre des cathédrales gothiques se projette majestueuse. — Mais c'était la source, la source incontestable, et vous pouviez en suivre les progrès quotidiens. — Oui, le ruisseau devient grand fleuve, mais il perd en pureté ce qu'il gagne en étendue, et quand il est

devenu grand, il faut filtrer ses eaux pour en boire.

Parlons sans métaphores. On l'a dit dans un excellent petit livre de controverse, les *Lettres à mon curé :* cette théorie moderne du catholicisme, cette concession que ses plus habiles défenseurs ont dû faire à la science historique, n'est qu'une comparaison, et elle cloche. Nous venons de le voir en descendant le fleuve. En fait, l'histoire nous montre bien moins un développement régulier qu'un développement volcanique, dans lequel la lave recouvre trop souvent la terre fertile. Elle fait plus. Elle prétend qu'il ne saurait y avoir, à proprement parler, développement réel d'un point à un autre, quand les deux extrémités de la ligne sont opposées. Ou, du moins, un développement qui n'est pas un prolongement en ligne droite, mais en ligne courbe, n'est plus un simple développement, c'est une conversion. Or, si l'on prend deux périodes dans l'histoire de l'Église et qu'on les compare, on constate, sur les points reconnus les plus importants, différence, divergence et contradiction. L'une nie ce que l'autre affirme, et réciproquement. Par exemple, on ne peut pas se dissimuler que les trois premiers siècles sont plus ou moins unitaires dans leurs idées christologiques. La subordination du Fils relativement au Père est le trait commun de toutes les doctrines antérieures à Athanase. Cela même est si positif que la victoire de l'ὁμοούσιος à Nicée fut due en grande partie à ce que la majorité du concile ne vit pas que l'identité essentielle entraînait logiquement l'égalité sous tous les rapports. On s'en aperçut bien par la suite, lorsque le semi-arianisme, qui consistait dans cette double croyance de l'identité d'essence et de l'inégalité des personnes, devint le maître de la situa-

tion. L'on peut, je crois, affirmer que le Symbole dit d'Athanase ou la doctrine dont il est l'expression complète n'a pu obtenir l'assentiment unanime qu'à l'époque où l'Église, ne craignant plus le polythéisme, n'attacha plus au monothéisme rigoureux ce vif intérêt, cette importance extrême dont l'apologie des premiers temps s'était si ardemment pénétrée. Eh bien ! si, pendant un temps donné, l'Église universelle a cru à la subordination du Fils, — notez bien le mot, ce n'est ni une négation ni une ignorance, c'est une affirmation nette et claire, — si ses organes officiels, les évêques, les saints, les docteurs dont les écrits font autorité traditionnelle, ont enseigné cette doctrine devenue plus tard une abominable hérésie, je dis qu'il ne faut plus nous parler de conscience de l'Église infaillible en dogmatique, de développement continu et régulier. Il y a là, non-seulement variation, mais encore transformation ; et, si je puis suivre et marquer les points saillants de cette transformation, ce n'est pas une ligne droite, c'est bien une ligne courbe que je suis, je touche successivement aux deux extrémités du diamètre ; à une question capitale de la dogmatique, l'Église, un jour, répond oui ; l'autre jour elle répond non.

Nous obtiendrons un résultat analogue en examinant l'histoire du dogme de la Rédemption. Si, dès les premiers temps, l'idée d'une vertu rédemptrice, attachée à l'apparition de Jésus sur la terre et particulièrement à sa mort, fait partie de la foi générale, non-seulement il règne le vague le plus étonnant sur les explications que l'on en donne, mais encore on voit clairement que la conscience de l'époque repousserait, si on la lui présentait, l'idée à laquelle les partisans de la théorie d'Anselme

attachent la plus grande valeur, celle d'une rançon payée à la justice de Dieu. En général, le point de vue préféré, celui que des hommes de foi traditionnelle, comme Irénée, ou de foi scientifique, comme Origène, adoptent et enseignent, est celui qui envisage la mort de Jésus comme une rançon payée au diable, notre possesseur légitime, auquel Jésus, pour nous arracher à lui, doit donner un équivalent : idée presque mythique, tant il est facile de la transformer en celle-ci : Le mal, le péché, dont la puissance est personnifiée en Satan, rendait la mort de Jésus nécessaire, pour que nous fussions soustraits à sa puissance fatale [1]. La croyance en une Rédemption provenant d'une nécessité interne de la nature divine, qui ne pouvait pas plus pardonner sans punir que punir sans pardonner [2], est en contradiction positive avec l'affirmation réitérée sous mille formes que le don de son Fils au monde est, de la part du Père, un acte libre de pur amour. C'est le gnosticisme seul qui, dans les anciens temps, fait de la Rédemption un acte de nécessité métaphysique du Plérôme. Encore une fois, entre le point de vue des premiers Pères et celui d'Anselme, il n'y a pas ligne droite, mais ligne très-brisée et coupée par d'autres

[1] Il s'y trouve aussi cette idée profondément remarquable, que la Rédemption n'est pas quelque chose d'arbitraire, mais qu'elle est conforme aux lois de notre nature morale. Ce n'est pas en lui faisant violence, en lui imposant le salut, que Dieu la sauve : notre sens du juste et du vrai, notre conscience et notre raison doivent reconnaître l'harmonie intime de la Rédemption avec la vérité et la sainteté.

[2] Telle est en effet, qu'on veuille bien le remarquer, l'idée fondamentale de la théorie d'Anselme. Dans ce système, sans l'acte temporaire et extérieur de la mort sanglante, l'amour rendait le châtiment aussi inconciliable avec les perfections divines que la justice rendait impossible le salut gratuit. La Rédemption est donc un fait fatal, nécessaire, dérivant de l'impossibilité métaphysique d'une désharmonie en Dieu.

lignes dont le point de départ est ailleurs que dans l'Évangile et la tradition primitive.

Nous pourrions ajouter d'autres exemples. Ceux-ci suffisent. C'est ainsi que l'histoire, dès qu'elle est impartiale, se refuse à ces moules arrêtés, dans lesquels on veut la renfermer à tout prix. Toujours le moule éclate par quelque endroit ou ne recouvre pas telle partie de la masse à laquelle on l'applique. L'histoire ne se laisse pas enterrer vivante.

L'Eglise protestante a été bien inspirée en mettant sa confiance dans l'histoire du dogme. Elle a contribué à rectifier dans son propre sein des notions traditionnelles et encore catholiques attachées à la nature et à la valeur du dogme. Elle lui fournit de précieux matériaux pour construire l'édifice nouveau, en utilisant les constructions du passé, dont elle constate les défauts et les beautés, les éléments solides et les parties fragiles. Elle lui donne des armes irrésistibles contre son implacable ennemie, la papauté. En faisant ainsi appel à la science, l'Église protestante a démontré sa foi. La foi, qui est essentiellement amour du vrai et du bien, qui existe comme foi chrétienne, parce que le Christ, son objet, est vérité et sainteté, la foi croit d'avance à la science, et celle-ci ne trompe jamais l'espoir de celle-là, parce que, en supposant qu'elle aboutisse à en modifier beaucoup la forme, ce sera nécessairement à l'avantage du fond. Ceci doit être un enseignement à méditer pour tous les points de contact que la foi peut avoir avec l'examen indépendant. Il n'y a que le manque de foi qui ait le droit de redouter la science.



LE CANTIQUE DES CANTIQUES.

LE CANTIQUE DES CANTIQUES [1].

I

Lève-toi, mon amie, ma charmante !
Voici, l'hiver est passé,
La saison des pluies s'en est allée,
Les fleurs reluisent dans les champs,
Le temps des chansons est revenu,
Et le chant de la tourterelle
On l'a déjà entendu chez nous.
. . . .

Voilà un chant de printemps que le voyageur, longeant la chaîne occidentale du Liban vers le VIIIe siècle avant notre ère, aurait pu entendre résonner dans les pâturages de ces vertes montagnes. Si, doué de la faculté de prévoir l'avenir, il eût contemplé les destinées futures de la gracieuse pastorale dont il fait partie, son étonnement sans doute eût été grand de la voir transformée en oracle théologique et fournissant aux plus austères prédicateurs des temps lointains un thème favori de médita-

[1] Voir la *Revue de Théologie* de Strasbourg, 1re série, XIV, p. 201 et 258.

tion. Et son étonnement n'eût pas été moindre, quand il aurait vu quels jugements sévères une postérité plus reculée encore porterait un jour sur la charmante chanson.

Rien de plus étrange en effet que la destinée du livre dont nous entreprenons l'étude. Tantôt révéré comme l'écrin des perles mystiques les plus précieuses, tantôt accusé de souiller la Bible de sa présence; pour les uns, source pure de contemplations saintes; pour les autres, folie et scandale; pour ceux-ci, enfin, breuvage limpide et salutaire où vient se retremper la foi; pour ceux-là matière inépuisable de moqueries irréligieuses, ce livre s'est vu tout à la fois entouré de l'auréole et traîné aux gémonies. Traçons une rapide esquisse de son histoire.

Il est placé, dans la liste canonique des livres sacrés des Hébreux, entre Job et Ruth, et fait partie par conséquent de cette collection de saints écrits ou *hagiographes* qui fut ajoutée au recueil biblique d'Israël postérieurement à la réunion en un même corps des documents prophétiques et historiques. A quel titre l'y fit-on rentrer? Il est à présumer qu'on le considérait déjà comme une œuvre du roi Salomon et que l'interprétation allégorique lui donnait dès lors une valeur religieuse à laquelle il ne prétendait guère à l'origine. Les deux motifs en effet se soutiennent mutuellement et sont nécessaires l'un à l'autre. Sans l'opinion qui l'attribuait à Salomon, il n'est pas vraisemblable que son contenu l'eût fait admettre et, sans l'interprétation allégorique, dans la période où le Canon fut déterminé, on n'en eût pas attribué le contenu à Salomon.

Ce qui est certain, c'est que ce livre ne tarda pas à

occuper une place éminente dans l'enseignement rabbinique. Jérôme nous apprend que la lecture n'en était autorisée chez les Juifs qu'à l'âge de trente ans, non pas, comme nous serions tentés de le croire, à cause des dangers que sa lecture pouvait présenter à une imagination juvénile, mais à cause des profondeurs divines qu'il offrait à la méditation religieuse et qui exigeaient la maturité de l'âge pour être comprises dignement. Les premières pages de la Genèse, le commencement et la fin du livre d'Ezéchiel étaient, pour la même raison, les objets de la même précaution[1]. Dans le Talmud, nous lisons ces paroles du grand Rabbi Akiba : « Le monde entier » ne vaut pas le jour où le Cantique fut donné à Israël. » Tous les écrits du Canon sont saints, mais le Cantique » est le saint des saints[2]. « Le même rabbin dit ensuite que le seul des écrits de Salomon qui ait donné lieu à des débats est l'Ecclésiaste.

Cependant cette assertion même du rabbin Akiba donnerait lieu de soupçonner que l'unanimité n'était pas aussi absolue qu'il le prétendait, et, en effet, dans le même traité talmudique, nous trouvons un Rabbi José qui déclare que « l'Ecclésiaste ne fait pas les mains impures, mais que le Cantique est sujet à disputes. »

En général, le Cantique allégorisé se prêtait trop bien aux interprétations subtiles, que l'école rabbinique aimait passionnément, pour susciter des doutes prolongés. Dans un tel milieu, les raisons mêmes qui ailleurs eussent ébranlé la foi à son inspiration divine, devaient la corroborer. Là, en effet, se forma et se développa le

[1] Hieron. Op. *Præf. ad Ezech.*
[2] Mischna, *Tract. Jadaïm*, III, 5.

principe dont la théologie chrétienne a trop longtemps subi le joug et qu'on peut formuler ainsi : la Bible n'est pas un livre divin parce que les choses qui y sont contenues sont divines; mais les choses qui y sont contenues sont divines parce qu'elles sont dans la Bible. En partant d'un tel principe, il n'était pas possible de ne pas allégoriser le Cantique, et cette conséquence venait au-devant des goûts les plus prononcés de ceux qui la tiraient.

De très bonne heure nous trouvons dans la littérature juive des traces de cette allégorisation du Cantique. Ainsi, au livre de la *Sapience* (VIII, 2) l'auteur fait dire au roi Salomon parlant de la sagesse : « Je l'ai aimée et » recherchée dès ma jeunesse, j'ai cherché à la prendre » pour épouse et je suis devenu amoureux de sa beauté. » Et un peu plus loin, au v. 18 : « J'allais çà et là la cher- » chant pour l'épouser. » Ces paroles semblent un écho de l'interprétation allégorique du Cantique. En ce sens la sagesse serait personnifiée dans la Sulamite, dont le roi Salomon veut gagner les bonnes grâces. Toutefois ce n'est là qu'une présomption. Il est assez difficile aussi de dire ce que Philon, qui certainement ne l'interprétait pas littéralement, trouvait dans le Cantique. Josèphe[1] le range parmi les quatre derniers livres de la Bible juive, qu'il désigne dans leur ensemble comme « contenant les louanges de Dieu et des règles de vie » pour les hommes. » Cette définition suppose que l'historien juif l'expliquait aussi allégoriquement.

Il est remarquable que le Nouveau Testament, qui

[1] *Cont. Apion.* I, 8.

cite si souvent l'Ancien, soit complétement muet sur le Cantique. Je sais que cette assertion a été contestée, et l'on a avancé contre elle de prétendus rapports qui serviraient aussi bien à démontrer que les écrivains du Nouveau Testament ont cité Virgile ou Théocrite. Le seul passage qui permettrait à la rigueur un rapprochement de ce genre serait la description que fait l'épître aux Ephésiens (v, 27) de l'Église considérée comme l'épouse mystique du Christ, *sainte, sans tache et sans ride*. Il y a là une certaine consonnance avec un passage du Cantique (IV, 7). Mais quand on pense avec quelle facilité la vieille idée israélite, d'après laquelle l'alliance de Dieu et de la nation élue était assimilée à un contrat matrimonial, se reporta sur l'Israël nouveau, sur l'Église des rachetés, il est impossible de supposer un rapprochement intentionnel des deux passages. Le fait est que le Nouveau Testament, dans son ensemble, néglige complétement un livre qui eût fourni des armes précieuses pour le temps contre les Juifs incrédules, si l'interprétation qui devint traditionnelle dans l'Eglise chrétienne avait déjà été en vigueur. Il ne faudrait pas induire de là, comme on l'a fait quelquefois, que les écrivains du Nouveau Testament étaient indisposés contre ce livre et qu'ils auraient voulu qu'on l'oubliât. Il est seulement permis d'en conclure que leur esprit, profondément religieux, n'était pas très-attiré par son contenu. Peut-être aussi l'interprétation juive traditionnelle, qui devait être déjà formée et n'était pas encore remplacée par une interprétation chrétienne parallèle, s'opposait-elle indirectement à ce qu'on servît du Cantique dans l'intérêt de l'Église naissante.

Cette interprétation juive, perpétuée sous quelques différences de formes tout le long de la tradition des rabbins, consiste à regarder le Cantique comme une description figurée de l'amour mutuel de Jéhovah et du peuple élu. C'est une prédiction de la délivrance finale d'Israël. Nous trouvons ce point de vue développé dans le *Targum* ou version araméenne *Hiérosolymite* dont l'auteur inconnu vivait peu après la rédaction du Talmud[1]. Son interprétation peut être considérée comme le type de toutes celles qui suivirent dans la synagogue. Elle fut en quelque sorte raffinée par Aben Esdra, juif espagnol du douzième siècle qui en tira toute l'histoire passée et future du peuple hébreu, à partir d'Abraham, et ce fut parmi les rabbins, à qui l'emporterait en variations sur ce thème fondamental. Seul, le philosophe Maimonides, dans ses *More Nevochim,* proposa une interprétation particulière dans l'intérêt de sa spéculation mystico-panthéiste. Le premier verset du Cantique, où il est question de baisers, lui sert de symbole pour exprimer la tendance à l'unité du Créateur et de la création.

Origène fut pour les chrétiens ce que le Targumiste Hiérosolymite avait été pour les Juifs, c'est-à-dire qu'il stéréotypa dans l'Église l'interprétation qui devint traditionnelle. L'amour mutuel du Christ et de l'Église en est la donnée essentielle. Athanase s'écarta sensiblement du type traditionnel en voyant dans le Cantique un hymne en l'honneur de l'incarnation du Verbe éternel, *tanquam Verbi et carnis epithalamium.* Mais le point de

[1] On peut trouver ce Targum dans la *Biblia Hebraïca* de Buxtorff imprimée à Bâle en 1618.

vue d'Origène demeura maître de la situation. Pourtant Théodoret (ve siècle), défenseur ardent de l'interprétation allégorique de ce poëme, nous fait connaître plusieurs partisans de l'interprétation littérale. Au premier rang brille Théodore de Mopsueste, à qui sa résistance à l'opinion générale sur le Cantique, où il ne voyait que des descriptions de l'amour sensuel, valut une condamnation du chef d'hérésie.

Au moyen âge le Cantique est le livre favori des mystiques. Bernard de Clairvaux, Bonaventure en font leurs délices. Tout en restant fidèles à l'ensemble du point de vue origéniste, ils y introduisent un élément nouveau, en ce sens qu'ils s'en servent pour exprimer les rapports individuels du croyant avec le Christ. Ce ne sont plus seulement ceux de l'Église avec son chef divin. C'est ce que Bernard justifie par ce principe : « Ce que l'ensemble » possède pleinement et intégralement, les individus en » prennent sans contredit leur part. » L'abbé de Clairvaux composa quatre-vingt-six sermons sur le Cantique, et voilà ce que le prédicateur le plus orthodoxe n'oserait plus faire aujourd'hui.

Peu de temps avant la Réforme, Nicolas de la Lyre chercha à concilier l'explication juive et l'explication chrétienne en divisant le livre en deux parties et en assignant pour sujet à la première l'histoire d'Israël jusqu'à Jésus-Christ, à la seconde l'histoire de l'Église jusqu'à Constantin.

Luther, qui détestait l'allégorie, et qui pourtant n'osait reprendre pour son compte le point de vue hérétique de Théodore de Mopsueste, tâcha de se frayer sa propre voie. Mais il ne put s'empêcher de retomber dans l'allé-

gorie. Le Cantique était pour lui un chant de louanges, où Salomon remerciait Dieu pour le don gratuit de l'obéissance du peuple. Il est permis de se demander si l'excellent docteur était lui-même très-satisfait de son explication. Il suffit pour cela de voir comment il s'exprime dans son commentaire latin, après avoir vivement combattu les allégoristes : « Voici donc de quelle manière » je comprends ce livre touchant le gouvernement de Sa» lomon; si je me trompe, il faut excuser un premier » essai; car les idées des autres *sont encore bien plus* » *absurdes*[1]. » Cet essai demeura toutefois sans résultats visibles sur l'opinion générale.

Dans l'Église réformée, l'on maintint rigoureusement la vieille interprétation, et en 1544, le Grand-Conseil de Genève bannissait du territoire de la république Sebast. Castalio (Châtillon), qui eût voulu, de son côté, bannir de la Bible ce livre singulier, où il ne savait voir qu'une « conversation de Salomon avec une certaine amante » Sulamite[2]. »

Dans l'Église romaine, l'interprétation allégorique demeura aussi prépondérante, et le seul phénomène digne de remarque est que, tout doucement, la vierge Marie se substitue à l'Église sous les traits de la fiancée du Cantique.

C'est au sein de l'arminianisme que nous voyons naître les premières tentatives de la théologie protestante pour obtenir une interprétation historique et rationnelle. Grotius[3] rejette absolument toutes les allégories comme

[1] *Nam aliorum cogitationes longe plus absurditatis habent.*
[2] *Colloquium Salomonis cum amica quadam Sulamitha.*
[3] Dans ses *Annotationes in Vet. Testament.*

insoutenables et ne voit plus dans le Cantique de Salomon qu'une douce conversation conjugale, un *garritus conjugum inter se*, entremêlé de chœurs. « Les mystères du » mariage, dit-il, y sont déguisés sous l'enveloppe bien- » séante du langage [1] ». Les époux seraient Salomon et la fille du roi d'Égypte, d'après le premier livre des Rois, III, 1. Les chœurs se composeraient, soit de jeunes gens, soit de jeunes filles, se tenant près de la chambre nuptiale. Quelques parcelles de vérité ingénieusement devinées n'empêchent pas l'interprétation de Grotius d'être détestable. Le siècle où il vivait et le parti théologique dont il est le représentant le plus illustre étaient profondément incapables de saisir la valeur poétique et le côté moral de ce livre. Il aurait fallu pour cela plus de souplesse dans l'imagination, plus d'aptitude à s'approprier les idées et les mœurs des générations depuis longtemps disparues, plus de goût pour la poésie populaire. Il aurait fallu, en un mot, ce sens de l'antiquité dont ailleurs nous avons réclamé le privilége en faveur de notre époque. Il est de fait que Grotius, dans ses explications, rend ce livre bien plus immoral qu'il ne l'est, et c'est une chose bizarre que de voir ce grave personnage découvrir partout des indécences, des obscénités grossières dans des textes en vérité fort innocents. C'est au point que, même en latin, il nous répugnerait de transcrire les passages qui justifient la sévérité de notre jugement. Grotius contribua, pour sa large part, à confirmer ce raisonnement qui devait si longtemps soutenir l'interprétation allégorique, après lui avoir donné naissance à l'origine :

[1] *Nuptiarum arcana sub honestis verborum involucris hic latent.*

Le Cantique interprété littéralement est immoral; il y aurait alors un livre immoral dans la Bible; or cette conséquence est impie; donc il faut l'expliquer allégoriquement. On sait de reste que l'incrédulité voltairienne fut enchantée de s'arrêter au beau milieu du raisonnement. Ce fut en grande partie à l'impression fâcheuse produite par l'explication de Grotius que J. Cocceius, le grand allégoriste protestant, dut le succès de son commentaire où, renchérissant encore sur les allégories antérieures, il transformait le Cantique en apocalypse, y retrouvait toute l'histoire de l'Église, depuis son origine jusqu'au jugement dernier et découvrait, à la fin du chapitre VII, une prédiction de la Réforme. Ce travail, dont l'auteur se disait conduit dans ses divinations par le Saint-Esprit, répondait si bien à l'esprit de l'époque, — de cette époque où l'orthodoxie, arrivée à son apogée, regardait avec une méfiance instinctive la jeune critique naissante, — que, malgré les rivalités alors très-vives entre luthériens et réformés, l'explication de Cocceius fut adoptée dans les deux camps. A la fin du XVIIe siècle, le luthérien Heunisch, connu par ses calculs apocalyptiques, la naturalisa dans son Eglise.

Dans la première moitié du XVIIIe siècle, Leclerc, arminien comme Grotius et son digne successeur en fait d'érudition indépendante et d'incapacité esthétique, vit dans le Cantique une idylle tout à fait terrestre, dans laquelle Salomon, *déguisé en berger* (!), s'entretenait avec une de ses femmes, peut-être la fille de Pharaon. Il eut pour principal adversaire J.-G. Carpzov [1], qui s'efforça de

[1] *Introd. ad libros canon. N. et V. Testam.* 1757.

maintenir le sens traditionnel « les épousailles du Christ » avec l'Église et toute âme fidèle. » Cependant le courant des esprits n'était plus favorable comme au temps de Cocceius. Michaëlis porta un grand coup à l'interprétation traditionnelle [1] en se déclarant contre elle, et le premier il émit l'idée très-vraie que ce livre, interprété naturellement, était loin de mériter sa mauvaise réputation, puisque l'amour qui y était dépeint était « le chaste » amour conjugal. » Un pasteur de Celle, J. C. Jacobi, en 1771, prit décidément parti pour la moralité du Cantique, et, bien qu'assez malheureux dans le roman qu'il inventa pour l'expliquer, il découvrit cependant bien des choses que les recherches modernes ont confirmées toujours plus. Par exemple, il démontra que Salomon ne pouvait être l'auteur d'un livre dans lequel il jouait évidemment un rôle très-peu flatteur pour son amour-propre, et il s'aperçut qu'il s'agissait d'un amour chaste que le roi voulait détourner de son objet légitime [2]. Cet écrit fit sensation, puisque le savant juriste Pufendorf prit la plume pour le combattre [3] et venir au secours de l'interprétation typique très-menacée. Il crut pouvoir la fortifier en invoquant une prétendue langue hiéroglyphique empruntée par Salomon à l'Égypte et servant d'enveloppe aux doctrines ésotériques du roi d'Israël. C'était un autre roman.

Herder, l'homme du XVIII[e] siècle qui a le mieux compris la poésie biblique, vint enfin réclamer en faveur de l'admirable beauté de ce livre depuis si longtemps enfouie

[1] Dans ses *Prælectiones de sacra poesi Hebræorum*. 1770.
[2] *Das von seinen Worwürfen gerettete Hohelied*. 1771.
[3] *Umschreibung des Hohenliedes*. 1776.

sous les creuses divinations des uns et les plates explications des autres. Il développa ses idées sur le Cantique, dans son livre intitulé : *Chants d'amour, les plus anciens et les plus beaux de l'Orient*[1]. Lui, du moins, sentit combien il y avait de chasteté réelle et ingénue dans ces descriptions dont on croyait que le sens littéral souillait la Bible. Quoique Herder se soit complétement mépris sur la composition du Cantique, dont il méconnaissait l'unité et qu'il partageait, comme Richard Simon, en plusieurs chants idylliques originairement distincts, il a le mérite insigne d'avoir élevé l'esprit des interprètes venus après lui à la hauteur de sentiment sans laquelle il est impossible de bien comprendre un tel livre.

Les critiques allemands du commencement de notre siècle suivirent Herder sur le terrain où il les avait conviés, mais à pas inégaux et avec infiniment moins de tact esthétique. La platitude revint plus d'une fois dans les moralités que l'école rationaliste voulait tirer du Cantique. Cependant l'interprétation allégorique était tout à fait tombée en désuétude, même dans les rangs orthodoxes, et l'on fut assez surpris de voir Rosenmüller la reprendre en sous-œuvre. Il s'appuyait sur la découverte récente de plusieurs productions indiennes et persanes dont le sens était allégorique et qui offraient certaines analogies avec le Cantique hébreu. Mais il oubliait de se demander si l'allégorie n'avait pas été pour celles-là, comme pour celui-ci, une explication arbitraire.

Le théologien catholique Hug[2] allégorisa aussi le Cantique, mais d'une manière toute nouvelle. Selon lui,

[1] *Lieder der Liebe, die æltesten und schœnsten aus den Morgenlande.* 1778

[2] *Das Hohelied*, 1813.

il s'agit du royaume des dix tribus, personnifié dans la Sulamite, et du roi Ezéchias, représenté par Salomon. Israël, sur les ruines de Samarie, soupire après sa réunion avec Juda, et le roi Ezéchias s'efforce de l'effectuer. C'était une de ces nombreuses tentatives de critique mitoyenne, dont le respectable professeur de Fribourg était si prodigue et au moyen desquelles il espérait combler l'abîme toujours plus profond qui se creusait entre la science indépendante et la tradition de son Église. Reprise par Kaiser, en 1835, cette hypothèse succomba bientôt sous les objections sans fin qu'elle provoquait.

Nous arrivons enfin aux travaux qui ont donné à la science moderne une explication vraiment naturelle, et s'imposant par son évidence même aux esprits non prévenus. Déjà Ammon, en 1780, avait, pour ainsi dire, effleuré la vérité; mais, après lui, deux hommes de tendance bien différente la mirent décidément en lumière. M. Umbreit, que sa réputation d'orthodoxie doit mettre à l'abri de toute imputation d'hérésie [1], et M. Ewald, l'homme de nos jours qui a le plus étudié l'histoire du peuple hébreu [2], s'accordèrent à reconnaître l'unité de composition du livre et les signes irrécusables d'un dialogue supposant une histoire que l'on pouvait reconstruire d'après les indications qui y sont contenues. Il y avait donc un élément dramatique dans le poëme, et il n'était pas impossible d'en rétablir le sens et l'action par une interprétation judicieuse. Cette idée, reçue d'abord avec quelque défaveur, ne tarda pas à faire son chemin, et

[1] *Lied der Liebe, das ælteste und schœnste aus dem Morgenlande* Gœttingue, 1820.

[2] *Erklærung des Hohenliedes*, 1826.

aujourd'hui l'on peut dire qu'elle a conquis la presque unanimité des suffrages compétents. MM. Bœttger [1], Loszner [2], Hirzel [3], et, dans ces dernières années, MM. E. Meier [4], de Tubingue, et Hitzig [5], de Zurich, l'ont adoptée, confirmée et développée. En Hollande, elle a obtenu l'assentiment de deux théologiens distingués, MM. Veth et Hoekstra, et nous y pouvons ajouter, en connaissance de cause, celui du savant professeur de Leyde, M. Kuenen. M. Veth, professeur de langues orientales, à Amsterdam, a consacré au Cantique un excellent article dans le *Dictionnaire Biblique* [6], sorte d'encyclopédie explicative de la Bible, rédigée par un grand nombre d'érudits hollandais. M. Hoekstra, professeur au séminaire mennonite (baptiste) dans la même ville, en a fait l'objet d'un travail approfondi, qui, d'abord inséré dans l'*Annuaire de Théologie scientifique* [7], a été ensuite publié à part [8]. Ce travail, qui se recommande par le soin scrupuleux des détails et l'érudition philologique propres à la science néerlandaise, a également corroboré dans son ensemble l'interprétation que nous nous proposons de soumettre au jugement de nos lecteurs. Enfin nous avons été surpris et satisfait de la retrouver également adoptée par les auteurs d'une colossale Introduction anglaise aux livres de la Bible, qui a paru, en 1856, en quatre gros

[1] *Exegetisch-kritische Æhrenlese*, Leipzig, 1849.
[2] Traduction allemande du Cant. *Salomo und Sulamith*, 1851.
[3] *Das Lied der Lieder*, Zurich, 1840.
[4] *Das Hohelied*, Tubingue 1854, et dans sa *Geschichte der poet. National-Literatur der Hebræer*, Leipzig, 1856.
[5] *Das Hohelied erklært*, 1855.
[6] *Bybelsch Woordenboek*, édité à Amsterdam depuis 1852.
[7] *Jaarboeken voor wetenschap. Theologie*, Utrecht, 1855, p. 323-468.
[8] *De triumph der Liefde in alle Beproeving*. Utrecht, 1856.

volumes, texte très-serré [1]. Il en est de cette découverte de la critique indépendante comme de l'interprétation désormais fixée de l'Apocalypse. Pour les démontrer, il suffit de les montrer.

Comme on doit s'y attendre, l'école réactionnaire, dont M. Hengstenberg a été longtemps l'inspirateur prépondérant, s'est livrée à de nombreux efforts pour combattre une explication qui, tout en absolvant le Cantique des accusations lancées par l'incrédulité irréligieuse, est incompatible cependant avec l'idée d'une Bible dictée d'un bout à l'autre par le Saint-Esprit. Mais ces efforts n'ont abouti qu'à montrer combien la position était désespérée. Tandis que M. Hengstenberg, suivi par MM. Keil et O. de Gerlach, remettait en honneur la vieille allégorie des amours du Christ et de l'Église (1827 et 1853), un M. Golz revenait à la théorie de Cocceius et transformait le Cantique en une apocalypse où l'Église pouvait lire ses destinées dernières. Inutile d'ajouter qu'il y trouvait des indices clairs et certains de la fin prochaine du monde [2]. Tel est toujours le résultat des calculs apocalyptiques. M. Delitzsch est, dans les rangs de la réac-

[1] *An Introduction to the critical study and knowledge of the holy Scriptures, by the Rev. T. Hartwell Horne, 10th ed., rev., corr. and brought down to the present time by the Rev. Hartwell Horne, Rev. Samuel Davidson and Samuel Prideaux Tregelles.* Londres, 1856. — Cette massive compilation, faite à un point de vue très-conservateur, de tout ce que l'Allemagne a produit dans le domaine de la critique, n'en est pas moins un progrès réel en Angleterre. On n'accusera pas, du reste, les auteurs d'avoir rejeté la vieille interprétation du Cantique par une inclination trop prononcée pour la néologie. Car, dans le même ouvrage, une autre évidence de la critique contemporaine, l'identité de la bête de l'Apocalypse et de Néron (il est vrai qu'elle touche à des questions plus brûlantes), est dédaigneusement réfutée dans une note de deux lignes, vu qu'*Irénée n'interprétait pas ainsi les passages allégués.*

[2] *Hohelied Salomo's.* 1850.

tion, celui qui a fait le plus de concessions à la critique indépendante, mais il a voulu se soustraire aux conséquences naturelles de ces concessions en imaginant une explication qui n'appartient qu'à lui [1]. Repoussant comme insoutenable l'allégorie traditionnelle, reconnaissant l'unité et même le caractère dramatique du poëme, il veut que Salomon, dans son Cantique, ait tout simplement cru dépeindre le mystère du mariage, dans son intimité exclusive, dans ses joies les plus intenses. Mais si le roi d'Israël pensait et parlait très-charnellement, le Saint-Esprit a voulu que dans ses poésies érotiques le peuple de Dieu, revenu de la captivité, l'Église, dans sa communion mystique avec le Christ, retrouvassent plus tard leurs saintes aspirations retracées. Car le mariage naturel est en soi mystère et type de la communion avec Dieu. On peut le dire sans crainte, une telle explication équivaut à l'aveu de la défaite. Il est donc vrai qu'en lui-même, dans la pensée de son auteur, le Cantique ne chante que des choses terrestres. Il est donc vrai que, pour l'interpréter, il faut se dégager de toutes les préoccupations allégoriques. Cela posé, il reste à savoir si un livre biblique, si un livre quelconque peut vouloir dire autre chose que ce qu'il dit. — Citons enfin la tentative également malheureuse de H. A. Hahn [2], qui voit dans le Cantique une prédiction de la victoire remportée sur les peuples païens par *l'amour d'Israël*, et qui retrouve la conversion des nègres dans ce qui est dit de la *petite sœur* de la Sulamite, au chap. VIII, 8. Encore une fois de pareilles extravagances démontrent mieux que tout le

[1] *Das Hohelied untersucht and ausgelegt*, 1851.
[2] *Das Hohelied von Salomo*, 1852.

reste combien le point de vue traditionnel est intenable.

Nous ne nous arrêterons pas à le réfuter. Peut-être beaucoup de ses partisans actuels ne se sont-ils jamais donné la peine d'examiner en détail les conséquences réelles qu'il entraînait quand on se mettait tout de bon à l'œuvre pour l'appliquer au texte du livre. On a bientôt dit qu'il dépeint d'une manière figurée l'union mystique du Christ et de l'Église. Mais quand on se met à suivre le texte mot à mot, on est singulièrement embarrassé. Il y a vraiment des passages qui regimbent avec une raideur indomptable. Il nous serait facile de provoquer le sourire sur les lèvres des lecteurs en rassemblant quelques spécimens des interprétations ridicules auxquelles on se condamne forcément en vertu d'un tel système. Nous renonçons volontiers à ce genre de succès. Qu'il nous suffise de cette raison que nous proposons en toute confiance au sens religieux et moral.

Le motif qui a poussé et pousse encore nombre d'esprits religieux à allégoriser le Cantique est uniquement l'idée que s'il fallait ne lui attribuer que son sens naturel, il y aurait un livre immoral dans la Bible. Donc il faudrait admettre que le Saint-Esprit de Dieu se serait servi d'une forme immorale pour parler aux âmes! Pour exprimer les plus pures émotions! Pour y incarner les plus augustes mystères! Comment ne pas reculer d'effroi devant une pareille conséquence?

Je me hâte maintenant d'ajouter que le Cantique, interprété tout naturellement, ne peut plus se prêter à la moindre allégorie, mais aussi qu'il est fort loin de constituer dans son ensemble un livre immoral. Si,

pour nos mœurs et notre délicatesse moderne, il renferme inévitablement quelques passages scabreux, c'est un inconvénient dont il faut prendre son parti du moment que l'on veut vivre en communion d'idée avec l'antiquité orientale, et, tout compte fait, la pensée fondamentale dont il est pénétré, est souverainement belle et d'une moralité profonde. Plût à Dieu que beaucoup de poésies populaires, où il est question d'amour, continssent le même enseignement.

II

Nous espérons qu'on ne se méprendra pas sur le genre d'évidence que nous réclamons en faveur de l'interprétation que nous allons proposer. Ce n'est pas une illumination *a giorno* du livre entier, faisant pénétrer la lumière jusque dans les moindres détails. Tous ceux qui se sont occupés des littératures de l'antiquité savent bien que l'on peut parfaitement saisir la vue d'ensemble et les idées principales d'un livre, sans qu'on puisse se vanter pour cela d'en avoir démêlé toutes les obscurités. C'est la perspective générale sous laquelle il faut considérer ce poëme que nous croyons certaine, et c'est au fond la seule conviction que nous tenons à inspirer. C'est aussi pourquoi nous n'imposons pas à nos lecteurs des discussions de détail qui rebuteraient leur attention. Ceux d'entre eux qui voudraient les connaître en pourront trouver l'ample exposition dans les ouvrages que nous avons cités. Le travail que nous leur soumettons est un produit éclectique, nous l'avouons humblement,

et devra tout son mérite, si mérite il y a, à l'esprit des autres. Ce n'est pas que çà et là nous n'ayons suivi notre propre chemin; mais nous attachons d'autant moins d'amour-propre au succès de ces excursions indépendantes que nous ne cessons de revenir après chacune d'elles sur un chemin déjà frayé par de nombreux et habiles piocheurs.

Le Cantique des Cantiques est un poëme lyrique et pastoral, contenant une action dramatique et chantant la victoire remportée par l'amour chaste et fidèle sur les séductions d'un roi, dont la passion, sans être précisément illégitime dans le temps et dans le pays où nous sommes transportés, n'a pour mobile cependant que la sensualité. Voici l'histoire que le poëme suppose dans son déroulement. Si le lecteur était étonné ou mis en défiance par cet exposé, nous le prierions de suspendre son jugement jusqu'après lecture de l'application que nous en ferons bientôt au livre lui-même.

Le roi Salomon, dont l'histoire atteste les goûts fastueux et polygames, se trouvait dans la tribu d'Issachar, à Baal-Hamon, non loin du Carmel (VIII, 11), et dans le voisinage d'une ville dont le nom s'écrit *Sunem*[1], mais que le peuple appelait communément *Sulem* ou *Sulam*. On indique encore aujourd'hui aux voyageurs une bourgade située dans les mêmes lieux, que les Arabes nomment *Solam*[2]. C'est là qu'on avait été chercher la belle Abisag[3], dont la splendide jeunesse avait réjoui de quelques chauds rayons les derniers jours de David glacé par

[1] Josué XIX, 18, 1 Samuel XXVIII, 4; 2 Rois IV, 8.
[2] Robinson 's, *Palæstina*, III. p. 402.
[3] 1 Rois I, 3, 15, etc.

l'âge. Cette contrée paraît donc avoir été renommée pour la beauté de ses femmes. C'est aussi une jeune et belle Sulamite que les gens de Salomon ont enlevée un jour que, solitaire, elle s'était approchée sans le savoir du campement royal (VI, 12), et qu'ils ont amenée au roi comme digne d'entrer dans son harem. Mais cette jeune fille avait été fiancée par sa mère à un berger du voisinage, leur alliance était cimentée par la plus vive inclination, et Salomon, fortement épris de la belle paysanne, voit échouer toutes ses tentatives de séduction contre sa fidélité à son fiancé. C'est en vain que pour la décider à l'épouser, il lui adresse les compliments les plus flatteurs, en vain qu'il déploie devant elle toutes les magnificences de sa cour, en vain qu'il va jusqu'à lui offrir la première place parmi ses nombreuses femmes. La jeune fille demeure inébranlable et, dans une série de chants qui répondent indirectement aux avances du roi, elle finit par convaincre celui-ci de leur inutilité. C'est dans cette lutte entre la fidélité qu'inspire l'amour vrai et les amorces de la vanité flattée que consiste l'intérêt du drame. Nous apprenons peu à peu, en écoutant les chants de la Sulamite, à la connaître, ainsi que les circonstances qui ont précédé son enlèvement. Un jour de printemps, son fiancé était venu la trouver de bon matin et l'avait engagée à sortir avec lui pour jouir ensemble des fleurs, des parfums et des chansons revenues (II, 8-14). Mais les frères qui, par deux fois dans le poëme, apparaissent comme les gardiens austères de l'honneur de la famille[1] et semblent tenir lieu du père

[1] Comp. Genèse XXXIV.

mort, ne veulent pas consentir à ce genre de promenades inutiles et ont ordonné à leur sœur d'aller veiller aux vignes avec d'autres gens de la maison. C'est ce qui résulte de la comparaison de I, 5 avec II, 15 :

Chassez-nous les renards,
Les petits renards,
Qui dévastent les vignes, etc.

Séparée de son amant, la jeune fille pense au doux moment où ils seront de nouveau réunis et, emportée par ses pensées, elle quitte les vignobles et s'aventure dans la campagne (II, 16; VI, 11 et 12). C'est alors qu'a lieu l'enlèvement. Presque tous les chants de la Sulamite sont consacrés à décrire la vivacité et l'inébranlable fermeté de l'amour qu'elle et son fiancé se sont voué réciproquement. En même temps elle prend soin de bien faire comprendre aux *filles de Jérusalem* qui l'écoutent et l'interpellent à plusieurs reprises, que cet amour si ardent est légitime, à l'abri de tout reproche. A un moment donné (III, 6), le lieu de la scène change et nous sommes transportés à Jérusalem, où nous assistons au cortége triomphal de Salomon, qui veut célébrer ses fiançailles avec la nouvelle favorite. Car il ne désespère pas encore d'obtenir ses bonnes grâces. Mais, comme nous l'avons dit, ses efforts sont inutiles et, de guerre lasse, il renvoie la jeune fille à ses parents, à son fiancé, et nous la retrouvons à la fin du poëme goûtant la félicité méritée par sa chaste victoire. Salomon, qu'il ne faudrait pas juger toutefois d'après les idées de notre civilisation moderne, n'a pas le beau rôle en tout ceci. Cependant sa décision finale est un acte de sagesse, peut-être aussi de

bonne politique à l'égard d'un pays qui, comme le nord de la Palestine, n'eût pas supporté indéfiniment les excès du despotisme.

L'idée fondamentale du poëme est donc celle qui se trouve exprimée par l'héroïne elle-même VIII, 6 et suiv. :

Fort comme la mort est l'amour,
Ferme comme le scheôl[1] est la chaude affection,
Ses flammes sont des flammes de feu,
Des éclairs de Jehovah.

C'est la même idée que nous retrouvons à plusieurs reprises dans le cours du livre, formulée dans cette conjuration, sorte de refrain que la Sulamite adresse aux *filles de Jérusalem* qui l'exhortaient à accepter les offres du roi :

Je vous en conjure, filles de Jérusalem,
Par les gazelles et les biches des champs,
N'excitez pas, ne provoquez pas l'amour
Avant que le cœur y incline.

Nous avons parlé d'un poëme lyrique et aussi d'un élément dramatique s'y trouvant mêlé. C'est qu'en réalité le Cantique est à la fois chant et drame, et l'une des questions soulevées par les interprètes contemporains qui ont reconnu le sens général du livre, est de savoir dans quelle catégorie il faut le ranger. Il nous semble que les deux opinions, celle qui refuse d'y voir un drame et celle qui prétend qu'il y en a un, ont chacune sa part de vérité. Si l'on entend par drame une action représentée d'après les lois constitutives du drame grec ou moderne,

[1] Demeure des morts, dont les voûtes supportent la terre.

évidemment le Cantique n'en est pas un. Par moments et dans la même scène l'unité de lieu est observée comme dans ces vieilles gravures, où, sur le premier plan, Joseph explique au panetier son sinistre rêve, tandis que, dans le lointain, on hisse déjà le malheureux au gibet. Mais on ne peut pas nier cependant que le dialogue ne serve à nous décrire une lutte de sentiments et de passions, ne suppose un ensemble de faits qui l'ont amenée et ne se termine par un véritable dénoûment. D'un côté, le Cantique pouvait fort bien être chanté par une seule voix, comme nos complaintes populaires qui si souvent font parler plusieurs personnages, sans que leur entrée ou leur sortie soient marquées autrement que par le sens des paroles. De l'autre, moyennant la complaisance d'imagination que les enfants et les peuples-enfants mettent volontiers au service de quiconque les amuse, le Cantique pouvait fort bien se jouer. En un mot, le Cantique tient le milieu entre le lai du ménestrel et le mystère du moyen âge, et si nous voulions désigner à tout prix le genre moderne dont il se rapproche le plus, nous devrions indiquer l'*opéra*. Un opéra est-il seulement un drame? Ne rentre-t-il pas aussi dans la poésie lyrique et même ne sacrifie-t-il pas à chaque instant aux exigences du chant les conditions essentielles du drame? Eh bien! le lai du trouvère hébreu se trouve dans des conditions analogues, il chante un dialogue contenant une action dramatique.

Ce fut pourtant cette idée de drame qui valut à l'explication moderne du Cantique ses plus habiles adversaires. On avait jusqu'alors admis sans contestation que l'esprit hébreu était étranger à toute forme dramatique.

On arguait de l'absence complète de traces d'un drame quelconque dans toute la littérature biblique, et l'on attribuait cette lacune à l'éloignement inné des peuples sémitiques pour tout ce qui est du genre plastique. Or, disait-on, le drame est le genre plastique de la littérature. Le récit et la doctrine y prennent un corps visible, deviennent images taillées. L'hébreu chante, enseigne, prie dans ses poésies, mais il ne représente pas ; le genre lyrique et le genre didactique, la description spontanée du sentiment qui domine le poëte ou la doctrine présentée sous un revêtement poétique, qui la rend plus impressive et populaire, voilà les formes naturelles au génie de ce peuple, auquel on doit des psaumes, des chants héroïques, des prophéties, Job, les Proverbes, mais qui n'a laissé ni épopée, ni drames. D'ailleurs le sémite ne sait pas se dépouiller de son individualité pour s'identifier avec des passions qui ne sont pas les siennes, et c'est évidemment la première condition de la composition dramatique.

Toutes ces remarques étaient fort ingénieuses. Je crois même qu'elle reposent sur un très-grand fonds de vérité. Mais quoi? Si pourtant le Cantique, sans être un drame dans toute la force du terme, contenait un élément dramatique très-réel, ne faudrait-il pas incliner la théorie devant le fait et avouer que l'esprit sémitique n'est pas si foncièrement opposé au drame qu'on voulait bien le dire?

De plus est-il légitime de tirer des conséquences aussi absolues du caractère général d'une race ou d'un peuple? De ce que les Français n'ont pas le génie épique, s'ensuit-il que leur littérature n'ait produit rien qui ressemble à une épopée? Et, pour parler en gé-

néral, disons que les théories de l'histoire, telle qu'on la fait aujourd'hui avec tant de succès, sur les tendances naturelles des peuples ne sont vraies qu'à la condition de ne pas être absolues. Ainsi le sémite est certainement monothéiste de tendance, et pourtant l'idolâtrie, le polythéisme sont très-fréquents dans sa race. Pourquoi cependant avons-nous le droit de maintenir la tendance monothéiste des sémites? C'est que le monothéisme du monde est leur œuvre, c'est par lui qu'ils ont marqué dans l'histoire, c'est pour lui que leurs hommes d'élite ont vécu. La race sémitique est monothéiste comme la race grecque est artistique. Celle-ci renferme cependant des Lacédémoniens brutaux et d'épais Bœotiens. De même les sémites cananéens et babyloniens participent aux plus hideuses religions de l'ancien monde. Mais encore une fois le fait qu'une race ou un peuple obéit à une tendance générale n'est pas du tout la preuve qu'on ne rencontrera dans son histoire rien qui soit en contradiction avec elle.

Je dirai donc qu'en accordant aux historiens tout ce qu'ils voudront sur l'aversion du pur génie hébreu à l'endroit du drame, je n'en réserve pas moins le droit de constater des exceptions à la règle générale, quand les faits m'y contraindront. D'ailleurs est-il bien sûr que cette aversion soit si profonde? Le symbolisme, allant parfois jusqu'à la *mimique*, n'est-il pas indigène chez les sémites, ne fournit-il pas aux prophètes, cette élite de la race, des formes d'une étrange énergie et d'une fréquence remarquable? Et y a-t-il si loin d'un symbolisme développé à un drame? Ne pourrait-on pas dire aussi qu'il y a du drame dans le livre de Job? Enfin, en admettant

même que le drame fût resté complétement étranger à l'esprit hébreu pur, nous aurions sans doute de la peine à concevoir la composition du Cantique dans le royaume de Juda, mais non pas dans une fraction extrême du peuple d'Israël, non pas à la circonférence du cercle hébraïque. Or le Cantique, nous le verrons plus tard, est originaire du nord de la Palestine, d'un pays en contact fréquent avec les voyageurs et les caravanes de Tyr et où le type hébreu pur devait commencer à perdre quelque chose de ses contours arrêtés.

Du reste il faut faire une très-large part aux différences profondes des mœurs, des temps et des lieux. S'il s'agit de drame, il ne s'agit nullement de théâtre, et quelques interprètes modernes du Cantique ont fait du tort à leur explication en voulant lui appliquer strictement nos divisions dramatiques actuelles d'actes et de scènes. Je me figure aisément le Cantique chanté pendant une belle soirée d'Orient, à l'heure où les habitants du village se rassemblent près de la source pour goûter le frais et se divertir. Deux ou trois belles voix pour chanter les principaux morceaux, un chœur pour donner la réplique et pouvant aisément remplir plusieurs rôles successivement (sans compter celui de spectateur), voilà tout ce qu'exigeait la représentation, s'il en fallait absolument une : ce que je ne voudrais pas affirmer. J'ajouterai pourtant que le Cantique doit avoir un certain rapport avec les *Asâmer* ou chants entremêlés de danses que Burckardt a entendus chez les Bédouins du mont Sinaï. C'est le soir que se réunissent les jeunes gens et les jeunes filles de la tribu pour se livrer à ce divertissement [1]. Il faut se rap-

[1] C'est l'opinion de M. E. Meier (*Gesch. der nat. poet. Lit. der He-*

peler que les mœurs arabes laissent aux femmes beaucoup plus de liberté que les mœurs turques ou persanes. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, elles se rapprochent des coutumes hébraïques.

Pour bien apprécier la poésie du Cantique, il faut s'attendre à y rencontrer un genre d'images que notre goût européen moderne ne peut s'empêcher de trouver souvent bizarres. Ce sont surtout les comparaisons dont il est plein qui justifient cette assertion. Ce qui caractérise ce langage figuré, c'est que l'image emprunte sa justesse beaucoup moins à la ressemblance extérieure de la forme ou de la couleur des objets comparés qu'à l'analogie des impressions subjectives causées par ces objets. Ainsi le nez de la Sulamite est comparé quelque part à *la tour du Liban qui regarde vers Damas*. Cette comparaison, si étrange pour nous, a pour *medium* le sentiment d'une chose gracieusement placée au milieu d'objets agréables à la vue. De la même manière, la Sulamite compare à des lis les lèvres de son amant [1]. Un autre caractère local de ce langage poétique, c'est que les points de comparaison les plus recherchés

brœr, p. 73 et suiv.) et nous rencontrons dans le Cantique lui-même plus d'un trait qui la confirme.

[1] Au surplus, il paraît que ce genre de comparaisons, surtout dans la poésie érotique, eût moins étonné l'Occident grec et romain que le nôtre. M. Hoekstra a ingénieusement rapproché plusieurs citations d'Ovide et d'Anacréon de plusieurs passages du Cantique. Le premier, par exemple, adresse à sa Galatée ce genre de compliments : *Riguo formosior hortu, plus gracieuse que le jardin arrosé; platano conspectior alba, plus belle que le blanc platane; nobilior pomis, matura dulcior uva, plus fraîche que les fruits, plus douce que le raisin mûr, etc.* Il n'y a pas jusqu'à l'incroyable comparaison d'une jeune fille, que l'on complimente, avec un cheval (I, 9), que nous ne retrouvions aussi dans Théocrite XVIII, 30.

ἢ ἅρματι Θεσσαλὸς ἵππος
Ὧδε καὶ ἁ ῥοδόχρως Ἑλένα Λακεδαίμονι κόσμος.

sont en rapport avec les choses que le goût et les mœurs du pays élèvent le plus haut dans l'estime des habitants. Les eaux fraîches et courantes, les pierres précieuses et surtout les parfums, cette source de jouissance physique à laquelle les Orientaux sont certainement plus sensibles que nous, se présentent à chaque instant à l'imagination du chantre populaire. Enfin, il ne faut pas s'étonner si les réponses des interlocuteurs sont rarement directes et laissent plutôt deviner leur portée réelle qu'elles ne l'expriment positivement. Cela encore est tout à fait oriental, du pays où l'on répond aux questions les plus pressantes par une similitude ou une énigme.

Nous espérons, par tout ce qui précède, avoir suffisamment préparé nos lecteurs à l'intelligence complète de ce qui va suivre. Ils doivent comprendre le degré d'évidence et le genre de difficultés dont la version que nous allons donner est susceptible. Supposons que les paroles d'un opéra moderne parviennent à une postérité très-reculée, pour laquelle notre langue sera complétement morte, mais sans que rien absolument indique aux lecteurs de ce temps-là la division des scènes et la succession des personnages ; celui qui voudra rétablir la division primitive, en se fondant sur les indications des paroles conservées, s'imposera une tâche assez semblable à celle que nous avons tâché d'accomplir. Autant il lui sera facile, une fois en possession de la certitude qu'il a devant lui un dialogue, de désigner avec assurance l'idée fondamentale et les principaux éléments de l'action, autant il pourra se glisser d'hésitation dans son esprit quant à la parfaite justesse de la division qu'il aura rétablie, et à côté de l'évidence du résultat général,

il restera peut-être une grande obscurité sur plusieurs points de détail.

III

Nous rappelons encore une fois qu'il serait contraire à l'esprit du temps et du poëme de lui appliquer nos divisions dramatiques. Seulement il y a des scènes, des tableaux qui se sont déroulés successivement dans l'imagination du poëte, et nous nous en servirons comme d'un moyen naturel et facile de diviser le poëme.

Scène I. — Au moment où commence le chant, la Sulamite vient d'être conduite au milieu d'une troupe de femmes de harem, qui sont chargées de la disposer favorablement aux avances de Salomon. Sa pensée est tout entière à son amour, à son fiancé qu'elle appelle en vain. Elle lui parle comme s'il était présent, toute son âme lui appartient. Puis, avec une vivacité toute féminine, elle interpelle les femmes qui l'examinaient curieusement, tout en faisant l'éloge de sa beauté. Elle est au désespoir de n'avoir su *garder sa vigne*, c'est-à-dire son fiancé. Cette comparaison, et d'autres analogues, reviennent souvent dans le poëme.

LA SULAMITE.

I, 2. Oh! s'il me baisait des baisers de sa bouche!
Car doux est ton amour plus que le vin.
3. Car tes parfums sont suaves

Et ton nom est un baume répandu :
C'est pourquoi les jeunes filles t'aiment.
4. Tire-moi après toi ! Allons-nous-en vite !
Le roi m'a fait conduire dans son harem.

CHŒUR DES FEMMES.

Réjouissons-nous, égayons-nous,
Célébrons tes amours plus que le vin,
C'est à bon droit que l'on t'aime.

LA SULAMITE.

5. Je suis brune, mais de bonne grâce, filles de Jérusalem,
Comme les tentes de Kédar [1],
Comme les rideaux de Salomon.
6. Ne m'examinez pas ainsi : si je suis brune,
C'est que le soleil m'a regardée.
Les fils de ma mère se sont fâchés contre moi,
Ils m'ont mise à garder les vignes,
Mais ma vigne, la vigne à moi, je ne l'ai point gardée.
7. Dis-moi, toi qu'aime mon âme,
Où pais-tu tes brebis ?
Où te reposes-tu sur le midi,
Pour que je ne sois errante
Vers les troupeaux de tes amis ?

Les femmes s'étonnent et peut-être conçoivent un certain dépit de voir cette paysanne mépriser des honneurs qui leur paraissent dépasser tous les rêves de l'ambition féminine, et elles lui disent ironiquement :

[1] Kédar est un peuple nomade, ismaélite, qui errait vers le N.-E. de la Palestine et dont les tentes, reluisant au soleil, devaient de temps à autre apparaître de loin aux yeux des montagnards du Liban.

CHŒUR DES FEMMES.

8. Puisque tu n'es pas raisonnable,
O la plus belle des femmes,
Suis donc les brebis à la trace
Et mène tes chèvres
Jusqu'aux tentes des bergers.

SCÈNE II. — Le royal amant paraît et commence par louer la beauté de la Sulamite et lui parler des riches parures qui la rehausseront encore. Le roi ne s'imagine pas que ses avances puissent être repoussées. Mais la jeune fille lui répond que la pensée de son fiancé l'absorbe tout entière. Cette pensée est le *nard* [1] qui exhalait son parfum tout à l'heure, avant même que le roi arrivât. Salomon redouble ses flatteries. La Sulamite les reporte sur son amant et refuse indirectement les offres du roi en préférant les simples beautés de son pays natal, au milieu desquelles, fleur des champs elle-même, elle est plus à sa place et plus heureuse qu'au milieu des pompes de la cour. Ce premier entretien de Salomon avec la jeune captive se termine par une description vigoureuse de l'amour passionné qui l'inspire pour son fiancé, suivie de la conjuration aux filles de Jérusalem dont nous avons déjà parlé.

SALOMON.

9. A mon cheval, devant un char de Pharaon [2],

[1] Le nard est un parfum des Indes très-estimé dans l'antiquité. (Comp. Marc XIV, 5).

[2] C'est-à-dire devant un beau char d'Égypte. Cette comparaison fait al-

Je te compare, mon amie.
10. Belles sont tes joues avec des colliers de perles,
Et ton cou avec des chaînes de corail.
11. Nous te ferons des chaînes d'or
Avec des boutons d'argent.

LA SULAMITE.

12. Tandis que le roi était encore à sa table,
Mon nard exhalait son parfum.
13. Car un sachet de myrrhe est mon bien-aimé
Qui repose sur mon sein.
14. Car mon bien-aimé m'est une fleur de cyprès,
Des jardins d'Engaddi [1].

SALOMON.

15. Voici, tu es belle, mon amie.
Voici, tu es belle, tu as des yeux de colombe.

LA SULAMITE.

16. Voici, tu es beau, mon bien-aimé, tu es aimable,
Notre tapis est la verdure [2].

SALOMON.

17. Dans nos maisons, les poutres sont de cèdre,
Les lambris sont de cyprès [3].

lusion à la richesse des harnais non moins qu'à la grâce de l'animal. Dans les *Asâmer* les jeunes Arabes comparent leurs amantes à des *chamelles*, leur animal favori.

[1] Engaddi était une localité du sud de la Palestine, renommée pour ses jardins et d'après Josèphe (*Antiq.* IX, 1) fertile en baume et en palmiers.

[2] La jeune fille reporte sur son amant les compliments que lui fait le roi. Elle fait allusion en même temps à la simplicité de leur condition.

[3] Salomon rattache aux derniers mots de la Sulamite l'éloge des palais qu'il lui donnera pour demeure. Comp. ce que le premier livre des Rois nous raconte des maisons bâties par Salomon, V et VII.

LA SULAMITE.

II, 1. Moi je suis une simple fleur de Sâron [1],
Un lis des vallées.

SALOMON.

2. Tel un lis parmi les épines,
Telle mon amie, au milieu des jeunes filles.

LA SULAMITE.

3. Tel un pommier [2] dans la forêt,
Tel mon bien-aimé parmi les jeunes hommes.
Oh ! j'aimais à m'asseoir à son ombre,
Son fruit était doux à ma bouche.
4. Il m'introduisait dans la salle de fête [3],
Et déployait sur moi la bannière de l'amour.

5. Fortifiez-moi de gâteaux de raisin [4] !

[1] Sâron désigne une plage fleurie qui s'étendait au pied du Carmel, descendant doucement vers la Méditerranée. Comp. Esaïe XXXIII, 9 et XXXV, 2. Il nous est impossible de traduire le nom propre de la fleur à laquelle la Sulamite se compare. Il n'y a pas moyen de lui donner son nom scientifique, *colchique*, et encore moins son nom populaire, *tue-chien* ou *safran bâtard*. C'est une plante d'automne aux fleurs violettes et qui émaille en grande abondance l'herbe des prairies. Les Allemands ont pour la désigner le joli mot de *Zeitlose*. En hollandais M. Hoekstra s'est vu arrêté par la même difficulté et a mieux aimé la trancher comme nous que d'appliquer à la Sulamite l'horrible mot de *Herfsttydelooze*.

[2] Les pommiers de Syrie sont de fort grande espèce et leurs fruits sont remarquables par leur bonne odeur. Voy. Winer, *Realwœrt. b. art. Apfelbaum*.

[3] Littéralement : *Il me fait entrer dans le cellier, là ou l'on garde le vin*, c'est-à-dire qu'il réjouit mon cœur comme si l'on était rassemblé dans une telle salle.

[4] C'est-à-dire, renvoyez-moi vers mon fiancé, qu'elle a comparé (I, 6) à une vigne, comme tout à l'heure elle le comparait à un pommier.

Restaurez-moi de pommes parfumées!
Car je souffre d'amour.

6. Que sa main gauche soit sous ma tête,
Que sa droite m'enlace!

7. Je vous en conjure, filles de Jérusalem,
Par les gazelles ou par les biches des champs,
N'excitez pas, ne provoquez pas l'amour,
Avant que le cœur y incline.

Après avoir ainsi exprimé la vivacité de son attachement pour son fiancé, attachement beaucoup plus chaste, nous le répétons et nous le verrons bientôt, que ces expressions ne le supposeraient au premier abord, la Sulamite raconte deux scènes de sa vie antérieure, qui forment le sujet des deux *solos* qui vont suivre. Si nous osions poursuivre notre comparaison du Cantique avec un opéra moderne, nous dirions que ce sont deux *cavatines*, deux romances destinées à exposer les circonstances ou les sentiments qui ne peuvent trouver place dans le dialogue.

Dans le premier chant, la jeune fille dépeint l'amour profond de son fiancé pour elle et, en même temps, rappelle l'occasion d'où proviennent ses malheurs, l'ordre que lui ont intimé ses frères d'aller garder les vignes. Le chant des frères, analogue à celui que nous trouverons plus loin, VIII, 8, avec sa rudesse et son caractère positif, tranche d'une manière très-originale sur le charmant gazouillement d'amoureux qui précède et qui touche vraiment les notes les plus suaves du clavier bucolique. Tandis que les fiancés ne voyaient dans le renouveau

qu'un accord de la nature avec leurs jeunes amours, les frères pensent tout de suite aux travaux que le beau temps ramène.

PREMIER CHANT DE LA SULAMITE.

II, 8. Écoutez! c'est le bien-aimé!
Il vient par-dessus les monts et les collines.
9. Il ressemble, mon bien-aimé, à la gazelle
Ou bien au faon des biches.
Écoutez! il s'est arrêté derrière notre maison.
Il regarde à travers les fenêtres.
Ses yeux brillent au travers des treillis.

10. Alors mon bien-aimé m'a dit :
« Lève-toi, mon amie, ma charmante, viens!
11. » Car voici, l'hiver est passé,
» La saison des pluies s'en est allée,
12. » Les fleurs reluisent dans les champs,
» Le temps des chansons est revenu,
» Et le chant de la tourterelle,
» On l'a déjà entendu chez nous.
13. » Les figuiers poussent leurs bourgeons,
» Les vignes fleuries répandent leurs aromes,
» Lève-toi, mon amie, ma charmante, viens!
14. » Ma colombe du creux du rocher,
» Qui restes cachée aux lieux escarpés,
» Laisse-moi voir ton visage,
» Que j'entende ta voix,
» Car suave est ta voix,
» Et doux est ton visage. »

Mais au lieu de la voix perlée de la jeune fille, c'est la voix grave des frères qui se fait entendre ;

LES FRÈRES.

15. Chassez-nous les renards,
Les petits renards.
Qui dévastent les vignes,
Car nos vignes sont en fleurs.

LA SULAMITE.

16. Mon bien-aimé est à moi,
Moi je suis à lui,
A lui qui paît son troupeau parmi les lis.

17. Avant que souffle la brise du soir,
Avant que les ombres s'élèvent,
Reviens semblable, mon bien-aimé,
A la gazelle ou au faon des biches
Sur les monts que les vallées sillonnent.

Le second chant a pour but de dépeindre à son tour l'affection de la jeune fille pour celui qu'*aime son âme ;* mais en particulier de faire entendre que sa conduite est pure et que son amour a été légitimé par le consentement de sa mère. Il se termine par la conjuration déjà connue.

SECOND CHANT DE LA SULAMITE.

III, 1. Sur mon lit une nuit je cherchai
Celui qu'aime mon âme.
Je le cherchai et ne le trouvai pas.

2. Je me lèverai donc et parcourrai la ville,
Par les rues et les places je chercherai
Celui qu'aime mon âme.

Je le cherchai et ne le trouvai pas.
3. Je rencontrai le guet qui parcourait la ville.
— N'avez-vous pas vu celui qu'aime mon âme?

4. A peine les avais-je dépassés
Que je trouvai celui qu'aime mon âme.

Je le pris par la main et ne le lâchai pas,
Jusqu'à ce que je l'eusse amené chez ma mère,
Dans la chambre de celle qui m'a enfanté.

5. Je vous en conjure, filles de Jérusalem,
Par les gazelles ou par les biches des champs,
N'excitez pas, ne provoquez pas l'amour,
Avant que le cœur y incline.

Scène III. — Evidemment dans l'esprit du trouvère hébreu, le lieu de la scène a changé. Nous assistons à un cortége triomphal, présidé par le roi Salomon qui célèbre de nouvelles fiançailles. Le chœur est censé exprimer l'admiration des spectateurs du défilé. Chacun désigne l'objet qui frappe le plus vivement ses regards. Nous voyons apparaître successivement la Sulamite entourée d'un nuage de parfums, le divan de Salomon, escorté de ses soixante gardes du corps, troupe d'élite qui marche l'épée nue à la main; puis la couche magnifique qu'il a commandée pour cette cérémonie. Seulement les spectateurs ne savent pas encore quelle est l'heureuse épouse qui la doit partager et s'imaginent que ce sera, comme auparavant, une fille de Jérusalem. Enfin paraît le roi lui-même, la couronne des fiançailles sur la tête. La méprise des spectateurs, cette pompe, cet apparat royal indiquent aussi la résidence royale, Jérusalem. Cette pré-

somption est confirmée par l'appel final aux curieuses *filles de Sion*, qui sont supposées accourir et qui reçoivent ici leur titre d'honneur, tandis que, dans tout le reste du poëme, ce sont toujours simplement des *filles de Jérusalem*.

CHŒUR DES HABITANTS DE JÉRUSALEM.

III, 6. Quelle est celle-ci qui vient de la plaine
Comme une colonne de parfums,
Exhalant la myrrhe et l'encens,
Et toute espèce de senteurs [1] ?

7. Voyez! le divan de Salomon!
Soixante hommes forts l'environnent,
Des hommes forts d'Israël [2],

[1] Le cortége était donc précédé par des *thurifères*, au milieu desquels s'avançait la Sulamite, sans doute voilée (ce qui explique la méprise des spectateurs, v. 10), et semblant se confondre avec les vapeurs qui montaient en colonnes autour d'elle. Les fiançailles ne sont pas encore accomplies, ce n'est qu'une cérémonie qui les prépare et sur laquelle Salomon compte pour éblouir la jeune fille et la rendre docile à ses désirs. Il est intéressant de rapprocher cette description de celle que nous donne Quinte-Curce (VIII, 9) de la manière dont les rois indiens s'avançaient en public : « Des serviteurs » s'avancent portant des encensoirs et remplissant de parfums le chemin » par lequel le roi doit passer. Lui-même repose sur une litière d'or entou- » rée de guirlandes de perles. Les habits dont il est revêtu sont d'or et de » pourpre. Des soldats armés et des gardes du corps suivent la litière. » Le premier livre des Rois X, 22 témoigne des rapports soutenus par Salomon avec les Indes en vue d'augmenter le luxe de sa cour.

[2] Il y a là, semble-t-il, une certaine contradiction avec ce que nous apprennent 2 Samuel XV, 18 ; XX, 7; 1 Rois I, 38, 44. D'après ces passages les gardes du corps des rois David et Salomon étaient des étrangers, *Krétiens* et *Pélétiens*. L'opinion la plus répandue aujourd'hui veut que ces noms désignent l'origine *crétoise* et *philistine* de ces soldats mercenaires. Comme les autres monarques de l'Orient, et même comme plus d'un roi moderne, les rois d'Israël préféraient des étrangers à leurs propres sujets pour en faire leur garde personnelle. Du reste il n'est pas plus difficile de se représenter le roi d'Israël gardé par des Philistins, que le pape et le roi de Naples entourés de Suisses, républicains et souvent protestants. D'ailleurs nous

8. Tous portant l'épée, exercés à la guerre,
Chacun tenant l'épée sur sa cuisse,
A cause des terreurs de la nuit.

9. Le roi Salomon s'est fait un lit
Avec des arbres du Liban.
10. Les colonnes sont d'argent,
Les soutiens sont d'or,
Le siége est d'écarlate,
Et au milieu doit briller une amante
Choisie parmi les filles de Jérusalem.

11. Sortez et voyez, filles de Sion,
Le roi Salomon avec la couronne,
Dont sa mère l'a couronné au jour de ses fiançailles,
Au jour de la joie de son cœur.

Salomon a sans doute pensé que l'éloignement du pays natal et les pompes déployées autour d'elle ébranleront la résolution de la jeune fille. Il recommence à louer, en termes très-flatteurs, les attraits de la Sulamite. Nous rappelons ce que nous avons dit plus haut sur ce langage de la galanterie orientale. Outre le cou comparé à la tour de David, la comparaison des dents avec des brebis fraîchement tondues et marchant deux à deux, peuvent cor-

savons que David comptait des partisans dévoués dans le district philistin de Gath (2 Samuel XV, 18 et suiv.), et lui-même, David, avait été préposé à la garde du corps du roi philistin Akis (1 Samuel XXVIII, 2; comp. XXVII, 12). Peut-être la contradiction apparente se résout-elle simplement par le fait que l'antiquité orientale ne connaissait pas le sentiment de répugnance avec lequel un peuple moderne voit des soldats étrangers protéger son propre gouvernement et qu'une fois incorporés dans l'armée royale, les mercenaires devenaient des *hommes forts d'Israël* comme les autres. Ce serait de la même manière que l'auteur éphraïmite du Cantique voit des *filles de Jérusalem* dans les femmes du harem, où nous savons cependant que l'élément étranger dominait (1 Rois XI, 1).

roborer nos remarques. Nous demandons la permission de passer par-dessus cette énumération de charmes féminins. Elle n'ajoute rien au déroulement du petit drame, et ce sont les développements de ce genre qui contiennent les passages décidément épineux pour le traducteur moderne (IV, 1-7). Remarquons seulement que le verset 7 a pris rang, depuis quelques années, parmi les passages de la Bible, que l'on cite en faveur de l'immaculée conception.

La Sulamite ne veut pas comprendre le sens inquiétant des paroles du verset 6. Elle s'empare du mot *Lebona*, *encens*, qui le termine et qui, par sa consonnance, lui rappelle les montagnes qu'elle a parcourues plus d'une fois avec son berger. Elle rattache donc à ce mot un nouveau chant *solo*, parallèle au premier chant de la scène précédente et qui, comme celui-ci, doit dépeindre tout l'amour qu'elle inspire à son fiancé. Aux compliments recherchés du roi, elle oppose les sentiments plus vigoureux, plus vrais et, au fond, plus flatteurs du jeune montagnard. Le langage est passionné, mais il est bien plus chaste que celui du roi. Le nom que l'amant donne à sa bien-aimée, c'est celui de *sœur fiancée*. Son langage est délicieux à son oreille, comme du lait et du miel à son palais. Il la compare à un frais jardin, fermé à tous, mais rempli de fleurs embaumées, dont les parfums doivent s'exhaler pour lui seul. Aussi la jeune fille les lui promet-elle, et le chant se termine par une sorte d'*évohé* (v. 1), de cri de joie, que sans doute le chœur, ravi de ce chant d'amour, lançait en signe de sympathie.

PREMIER CHANT DE LA SULAMITE.

IV, 8. « Viens avec moi du Liban, ma fiancée,
» Viens avec moi duLiban !
» Regarde du sommet d'Amana,
» Du sommet de Sénir et d'Hermon,
» Où sont les antres des lionnes,
» Où sont les trous des léopards.
9. » Tu enhardis mon cœur, ma sœur fiancée,
» Tu enhardis mon cœur d'un seul de tes regards,
» D'un seul des chaînons de ton cou.

10. » Que ton amour est doux, ma sœur fiancée !
» Combien cet amour est meilleur que le vin !
» L'odeur de tes parfums est plus suave que tout baume,
11. » Tes lèvres distillent du miel vierge, ma fiancée,
» Du miel et du lait sont sous ta langue [1]
» Et l'arôme de ta robe est comme le souffle du Liban.

12. » Tu es un jardin fermé, ma sœur fiancée,
» Une source bien close, une fontaine scellée.
13. » Tes plantes sont un parterre de grenadiers,
» Avec les plus nobles fruits, des cyprès et des nards,
14. » Des nards et des crocus, des glaïeuls et des cannelliers,
» Et toute sorte d'arbres odoriférants,
» La myrrhe et l'aloës, et toutes les plantes de senteur
les plus précieuses.
15, » Source des jardins, fontaine d'eau vive
» Des ruisseaux du Liban ! »

[1] Théocrite (*Idyll.* xx, 26 et 27) présente un parallèle très-ressemblant à cette manière de décrire le charme inhérent à la voix d'une personne aimée :

Τὸ στόμα καὶ πακτᾶς γλυκώτερον · ἐκ στομάτων δὲ
Ἔῤῥεέ μοι φωνά γλυκωτέρα ἤ μελικήρω.

16. Lève-toi, vent du Nord,
Et viens, vent du Midi,
Soufflez dans mon jardin,
Qu'il exhale ses arômes!
Que mon bien-aimé vienne à son jardin
Et qu'il mange de ses nobles fruits!

V, 1. « Je viens à mon jardin, ma sœur fiancée,
» Je cueille ma myrrhe et mon baume,
» Je mange mes rayons et mon miel,
» Je bois mon vin et mon lait. »

CHŒUR.

Mangez, amis et buvez,
Enivrez-vous d'amour.

Cette réponse indirecte au roi doit lui montrer combien son amant sait mieux trouver que lui le chemin de son cœur. Mais, comme dans la scène précédente, ce premier *solo* est suivi d'un second qui développera à son tour la vivacité de l'amour que, de son côté, elle porte aussi à son fiancé. Elle le fait en racontant un rêve dans lequel elle avait cru qu'il frappait à sa porte. Sous l'impression de ce rêve, et après quelques objections de sa pudeur alarmée, elle s'était levée pour lui ouvrir, mais naturellement il n'était pas à la porte, et comme elle était toujours sous l'illusion, elle le chercha et l'appela. Le bruit attira le guet, qui la battit et lui ôta ses voiles. Mais il en résulte que, de nuit comme de jour, son âme est tout entière à son bien-aimé et ne saurait être à aucun autre.

SECOND CHANT DE LA SULAMITE.

V, 2. Je dormais, mais mon cœur veillait.
Écoutez ! le bien-aimé frappait !
— « Ouvre-moi, ma sœur, mon amie,
» Ma colombe, ma parfaite !
» Ma tête est pleine de rosée,
» Et les boucles de mes cheveux des pleurs de la nuit [1].

3. — J'ai ôté mes habits :
Comment les revêtirais-je ?
J'ai lavé mes pieds :
Comment les salirais-je ?

4. Le bien-aimé passa la main par la fenêtre
Et mon cœur était si ému pour lui !
5. Je me levai pour ouvrir à mon bien-aimé,
Et mes mains distillaient la myrrhe [2],
Et mes doigts la laissaient couler
Sur les garnitures du verrou.

6. J'ouvris donc à mon bien-aimé,
Mais le bien-aimé n'y était pas.
J'étais hors de sens, quand il avait parlé.

Je le cherchai et ne le trouvai pas,

[1] Ceci est un nouveau trait d'analogie avec les chants et les mœurs arabes. « Quand un amant ne peut dormir la nuit, il se rend dans la partie de » la tente réservée aux hommes ou dans une tente voisine appartenant à » un ami, et se met à chanter son *Hodscheini* (chant d'amour) pour engager » sa belle à se montrer. » (Meier, d'après Burckhardt, liv. cit. p. 77). Ne pourrait-on pas en conclure que la *sérénade* espagnole est d'origine arabe ?

[2] La myrrhe est ici le symbole de l'amour qui dominait entièrement son être, au point qu'il découlait de ses doigts sur la porte. Elle remplace avantageusement ce qu'un romancier de l'école de Balzac n'eût pas manqué de nommer *fluide électrique* ou *courant magnétique*.

Je l'appelai, il ne répondit pas.
7. Le guet me trouva, qui parcourt la ville,
Ils me battirent, ils me blessèrent,
Ils m'ôtèrent mes voiles, les gardes des murailles.

8. Je vous en conjure, filles de Jérusalem,
Si vous rencontrez mon bien-aimé,
Que lui direz-vous?
Que je souffre d'amour!

Nous arrivons ici à un trait d'une grande finesse. Nous avons vu dans la première scène que les femmes, à la compagnie desquelles la Sulamite avait été jointe, obéissaient à des ordres supérieurs, en l'exhortant à accepter la position que le roi voulait lui faire, mais n'étaient pas très-bien disposées pour elle. Or ce poëme nous indique ici un changement de dispositions qui bientôt aboutira à une véritable sympathie. Sous l'impression de cet amour si profond et si vrai, assez fort pour repousser les offres du roi Salomon, les femmes du harem en concluent que celui qui en est l'objet doit être revêtu d'un mérite exceptionnel, et au lieu de tourner en dérision, comme la première fois, l'inclination de la jeune fille pour un simple berger, elle l'interpellent ainsi :

CHŒUR DES FEMMES.

9. Qu'a donc ton bien-aimé plus que les autres,
O la plus belle des femmes,
Qu'a donc ton bien-aimé plus que les autres,
Que tu nous conjures ainsi?

La Sulamite décrit alors la beauté de son amant (10-16)

et ce morceau est le pendant de la description que le roi Salomon avait faite de ses charmes à elle-même. Elle termine par ces paroles d'une fierté naïve :

16. Tel est mon bien-aimé,
Et tel est mon ami,
Filles de Jérusalem.

Le poëte se garde bien de mettre dans la réponse des femmes des paroles de doute ou de moquerie. Au fond, toute femme qui aime eût parlé de la sorte de son amant, mais l'affection profonde que ces paroles respirent, fait illusion aux femmes elles-mêmes qui l'entourent, comme elle idéalise le fiancé aux yeux de sa fiancée. C'est donc la première victoire remportée par le véritable amour. Les mêmes femmes qui d'abord la raillaient de ses amours pastorales, attendries maintenant, s'unissent à la Sulamite pour souhaiter qu'elle retrouve son fiancé et lui offrent même de l'y aider.

CHŒUR DES FEMMES.

VI, 1. Où est allé ton bien-aimé,
O la plus belle des femmes,
Où est allé ton bien-aimé,
Que nous le cherchions avec toi?

Mais la Sulamite ne peut que désigner les pâturages où, lors de son enlèvement, son fiancé faisait paître son troupeau.

LA SULAMITE.

2. Mon bien-aimé est allé à son jardin,

Au parterre de baume,
Pour paître dans les jardins
Et pour cueillir des lis.

3. Mon bien-aimé est à moi,
Moi je suis à lui,
A lui qui paît son troupeau parmi les lis[1].

Scène IV. — Nous sommes toujours à Jérusalem, et la seule chose qui nous fasse mettre ici un point d'arrêt dans le déroulement du drame, c'est que les moyens de persuasion auxquels Salomon en appelle diffèrent de ceux dont il avait essayé jusqu'alors. Il ne se borne plus à tâcher de gagner la jeune fille par la flatterie et de l'éblouir par le faste, il lui offre la première place parmi ses femmes, pour ainsi dire, le titre de sultane favorite. Cette offre du roi est appuyée par les hommages que le poëte fait rendre par les femmes elles-mêmes de Salomon à la beauté sans rivale de la jeune Sulamite.

SALOMON.

VI, 4. Tu es belle mon amie,
Comme Thirza[2],
Tu es aimable
Comme Jérusalem.
Tu es imposante
Comme une armée en marche[3].

[1] Comparez II, 16. Cette répétition a aussi pour but de montrer que rien absolument n'est changé dans ses dispositions.

[2] Thirza est une ville d'origine cananéenne (Josué XII, 24) et pendant un certain temps elle fut la résidence des rois d'Israël (1 Rois XIV, 17; XV, 21, 33; XVI, 8 et suiv.). C'est pourquoi elle est mise ici en parallèle avec Jérusalem.

[3] Littéralement : *comme des troupes marchant avec leurs étendards dé-*

5. Détourne de moi tes yeux,
Car ils me troublent.

8. Il y a soixante reines [1],
Quatre-vingts concubines,
Des jeunes filles sans nombre.
9. Mais unique est ma colombe, ma parfaite,
Elle est l'unique à sa mère,
La préférée de celle qui l'a enfantée.

Les filles l'ont vue et l'ont dite bien heureuse,
Les reines et les concubines l'ont louée.

CHOEUR DES FEMMES.

10. Quelle est celle-ci qui apparaît
Semblable à l'aurore,
Belle comme la lune,
Superbe comme le soleil,
Imposante comme une armée en marche?

Alors la Sulamite fait entendre sérieusement au roi que c'est contre son gré qu'elle est au harem. Peut-être Salomon avait-il soupçonné quelques motifs intéressés, quand il avait appris qu'on l'avait rencontrée errant seule près du campement royal. Elle lui déclare nettement

ployés, préparées au combat. Salomon avoue ici qu'il se sent lui-même interdit par la fermeté de la jeune fille.

[1] Ce nombre déjà très-considérable d'épouses, dans un passage dont le but ne pouvait être de diminuer celui que la renommée attribuait à Salomon, permet de supposer qu'il y a un peu d'exagération légendaire dans ce qui est rapporté 1 Rois XI, 3. Mais comment M. Delitzsch, en face de pareils passages, a-t-il pu s'imaginer que le type de la pureté matrimoniale, du mariage en tant qu'institution divine se trouvait représenté dans l'union de Salomon et de son amie du Cantique?

qu'elle ignorait entièrement que, tout en rêvant à ses amours, elle s'en fût ainsi rapprochée.

LA SULAMITE.

11. Au verger des noyers je descendis
Pour voir dans la vallée verte,
Pour voir si la vigne poussait,
Si les grenadiers fleurissaient [1].
12. Je ne sais comment mon cœur me conduisit
Près des chariots des nobles de mon peuple.

Arrive maintenant un chœur que l'on ne sait trop à qui attribuer. A notre avis pourtant il n'y a guère d'autre explication admissible que celle qui le met dans la bouche des gens mêmes de Sulem qui regrettent leur belle compatriote disparue. Elle était l'ornement de leurs fêtes. Tous les yeux se fixaient sur elle quand elle dansait. Cette intervention des Sulamites est sans doute d'une parfaite invraisemblance dramatique, mais elle est pleine de grâce dans cette poésie populaire. Rien de plus doux que ces paroles qui pouvaient se chanter comme un écho lointain : *Schouby*, *Schouby*, *ha Schoulamîth*, *Schouby*, *Schouby*, etc.

CHŒUR DES SULAMITES.

VII, 1. Reviens, reviens, la Sulamite [2],

[1] Nous voyons clairement, en rapprochant ces vers de II, 13, que la jeune fille fait allusion à la promenade que son amant lui avait proposée et qu'elle voulut faire seule, ne pouvant jouir de sa société.

[2] On pourrait objecter que les gens de Sulem devraient appeler leur compatriote d'un nom plus particulier. Mais ce nom est là très-naturellement pour exprimer le motif de leurs regrets. Elle était l'orgueil du pays.

Reviens, reviens, que nous te voyions!
Pourquoi regardez-vous la Sulamite
Comme la danse de Mahanaïm [1]?
2. Comme ils sont beaux, tes pieds,
Dans les sandales, fille noble [2]!

Peut-être aussi le poëte éphraïmite veut-il faire entendre par là que les compatriotes de la jeune fille voudraient la venger s'ils apprenaient qu'elle est détenue contre son gré dans le harem royal. Cela expliquerait encore mieux, à son point de vue, la détermination que Salomon finit par prendre. Mais il n'y est pas encore résolu. Il tente un dernier effort, louant avec passion les attraits de sa captive. C'est toujours le même genre de comparaisons, tirées des choses les plus précieuses, des fleurs les plus estimées, des parfums les plus rares, pour nous passablement étranges. Ainsi les yeux de la Sulamite sont comme les viviers d'Hesbon : probablement l'eau de ces viviers était renommée par sa transparence et sa pureté. Un roi est pris dans les boucles de ses cheveux (v. 4 et 5).

Mais la réponse de la Sulamite revient inexorable. Elle est à son bien-aimé et son unique désir est de le rejoindre et de jouir avec lui des douceurs du printemps. Les

[1] Mahanaïm était une grande et ancienne ville du nord de la Palestine. Voy. 2 Samuel II, 8; XVII, 24; XIX, 32, etc. Un vieux mythe se rattachait à son nom (Genèse XXXII, 1-2), et probablement cette tradition servait de motif à quelque fête ou réjouissance annuelle à laquelle se rendaient les populations environnantes.

[2] Littéral. *fille d'un noble*, d'un homme libre et aisé, comme cela résulte de l'état de fortune de la famille supposé par le dernier chant des frères, VIII, 8. Cette strophe présente un nouveau rapport avec les *Asâmer* arabes, où les jeunes filles s'avancent tour à tour en dansant devant les jeunes hommes qui louent à haute voix leurs mouvements et leurs grâces (Meier, d'après Burckhardt, liv. cit., p. 75).

fruits du jardin — son amant l'avait ainsi appelée IV, 12 — ont été gardés pour lui. Encore ici la chasteté de la pensée l'emporte sur l'ardeur des images. *Ah! si tu étais comme un frère à moi!* Enfin la conjuration aux filles de Jérusalem revient une dernière fois avec une légère nuance qui la distingue de ses parallèles.

LA SULAMITE.

VII, 10. Je suis à mon bien-aimé,
Et son désir est vers moi.

11. Reviens, mon bien-aimé,
Nous voulons sortir aux champs,
Nous nous reposerons sous les fleurs des cyprès,
12. Nous irons le matin aux vignes,
Nous verrons si les ceps bourgeonnent,
Si les fleurs éclosent aux vignes,
Si les grenadiers fleurissent.
Là je veux te donner mon cœur.

13. Les belladones[1] embaument,
A nos portes abondent les beaux fruits,
Des nouveaux et des anciens, mon bien-aimé,
Je les ai gardés pour toi.

VIII, 1. Oh! si tu étais comme un frère à moi,
Nourri sur le sein de ma mère,
Je te chercherais dehors,
Je pourrais t'embrasser,

[1] *Mandragores* ou *Belladones*, qui, en Palestine, surtout aux environs du Thabor et du Carmel, croissent en grande abondance et remplissent l'air au printemps de parfums très-intenses et même enivrants. C'est aussi une plante symbolique qui joue un grand rôle dans le langage amoureux de l'Orient. Voy. Winer, *Realwœrterbuch*, art. *Alraun*.

Et personne ne me mépriserait.
2. Je te mènerais, je te conduirais
Dans la maison de ma mère.
Tu m'enseignerais à t'abreuver
De vin aromatisé et de moût de grenades. —

3. Que sa gauche soit sous ma tête,
Que sa droite m'enlace!

4. Je vous en conjure, filles de Jérusalem,
Pourquoi exciter, pourquoi provoquer l'amour,
Avant que le cœur y incline?

Nous pensons avec M. Hoekstra que ce changement dans la forme de la conjuration, qui devient ici une interrogation triomphante, doit indiquer la victoire remportée par la Sulamite. Ce n'est plus une supplication qu'elle prononce, c'est une moralité qu'elle tire.

Scène V. — Nous voici de retour dans le pays de Sunem. La jeune fille a retrouvé son fiancé et revient appuyée sur son bras. Le chœur de ses compatriotes annonce son arrivée, comme celui des habitants de Jérusalem avait chanté son entrée dans la capitale (III, 6). Mais la description est naturellement bien plus courte.

CHŒUR DES SULAMITES.

VIII, 5. Quelle est celle-ci qui vient de la plaine,
S'appuyant sur son bien-aimé?

La Sulamite chante alors un dernier *solo* qui contient la pensée du poëme tout entier. Le véritable amour est plus fort que tout obstacle, c'est un éclair de Dieu, il ne

s'achète ni ne se vend. Ce chant s'adresse au fiancé que l'on sait près d'elle. Le pommier étant le symbole de l'amour vrai (comp. II, 3, 5), la jeune fille lui rappelle qu'elle a conquis son cœur *sous le pommier*, c'est-à-dire sous les auspices d'une affection sincère et mutuelle. De là sa fidélité inébranlable, de là sa force.

CHANT DE LA SULAMITE.

VIII, 5 *b*. Sous le pommier je t'ai acquis.
Là t'a fiancé ta mère,
Là t'a fiancé celle qui t'a engendré.
6. Pose-moi comme un cachet sur ton cœur,
Comme un cachet sur ton bras.

Car fort comme la mort est l'amour,
Ferme comme le scheôl est la chaude affection.
Ses flammes sont des flammes de feu,
Des éclairs de Jéhovah.

7. Des eaux puissantes ne l'éteindraient pas,
Et des fleuves ne la noieraient pas.
Quand un homme offrirait tout ce qu'il a pour l'amour,
Il recevrait mépris sur mépris.

Les frères reparaissent encore une fois sur la scène et en rompent la mélodie amoureuse avec la même brusquerie, la même originalité dont nous avons vu le premier échantillon II, 15. C'est une question indirecte qu'ils adressent à leur sœur, en déclarant ce qu'ils comptent faire d'une sœur plus jeune qu'ils ont encore. Si, lorsqu'elle sera en âge de se marier, sa vertu a résisté comme un mur aux séductions qui la pourront tenter, ils lui donneront de belles et riches parures. Si, au contraire, elle mène une conduite légère, comme une porte

qui cède au moindre choc, ils ne lui donneront que l'ornement auquel une porte a droit, un pourtour de bois, c'est-à-dire une parure peu précieuse. Ces rudes paroles, qui laissent entrevoir une grosse bonne humeur, contiennent aussi à leur manière la moralité du poëme. C'est le sentiment réfléchi de l'honneur des familles qui plaide la même thèse que l'amour passionné.

LES FRÈRES.

VIII, 8. Une sœur est à nous,
Une petite sœur,
Encore sans mamelles.
Que ferons-nous de notre sœur,
Quand il sera question d'elle?

9. Si elle est comme un mur,
Nous bâtirons sur elle
Des créneaux d'argent.
Si elle est comme une porte,
Nous l'entourerons
De planches de cèdre.

La sœur aînée a compris l'allusion, et, avec une légitime fierté, elle atteste sa fermeté au milieu des séductions royales. Elle a enfin trouvé la paix, le roi a dû la congédier à cause de sa persévérance et elle raconte son histoire sous une forme parabolique, se comparant à une vigne tombée au pouvoir de Salomon, qu'il avait confiée à des gardiens et dont le produit était estimé très-haut.

LA SULAMITE.

VIII, 10. J'ai été comme un mur,
Et mon sein comme des tours.

Aussi ai-je été à ses yeux
Comme quelqu'un trouvant la paix.

11. Une vigne fut à Salomon
En Baal-Hamon [1].
Il la confia à des gardiens.
Chacun offrait pour ses fruits
Mille pièces d'argent.
12. Ma vigne, à moi, est devant moi.
Garde ton argent, Salomon,
Et laisse deux cents pièces aux gardiens.

Il y a quelque obscurité dans les derniers vers. Il semble pourtant bien que c'est un adieu ironique que la jeune fille lance de loin au roi Salomon. Il n'a tiré aucun profit de la vigne qu'il avait acquise, et même il doit récompenser les gardiens à qui il l'avait confiée en leur laissant au moins le cinquième du revenu qu'il en espérait. La Sulamite, au contraire, a *sa vigne*, son amant, près d'elle, et n'a besoin de la confier à personne.

Son fiancé prend alors la parole, comme pour protester de sa confiance entière dans ses assurances de fidélité. Il la prie de faire entendre, à lui et à ses amis, quelques-uns de ces chants si doux, dont ils étaient privés par son absence.

LE FIANCÉ.

VIII, 13. Toi qui habites aux jardins,
Les amis sont aux écoutes !
Fais-moi entendre ta voix.

[1] C'est donc la localité où se trouvait Salomon quand elle avait été enlevée. Le roi faisait sans doute une excursion printanière dans ces belles contrées. De là les *rideaux* des tentes de Salomon (I, 5) parallèles aux tentes de Kédar.

Et la jeune fille satisfait au désir de son fiancé en répétant la strophe qu'elle chantait le jour de l'enlèvement, quand elle espérait revoir son fiancé avant la nuit.

LA SULAMITE.

14. Reviens vite, mon bien-aimé,
Semblable à la gazelle ou au faon des biches
Sur les montagnes embaumées.

Le Cantique se termine donc tout naturellement par la réunion paisible des deux amants, et il est difficile de comprendre pourquoi plusieurs critiques ont absolument voulu que nous eussions perdu la fin du poëme. Que peut-il y avoir après cela ? Ne sommes-nous pas parvenus à ce moment après lequel, dès le premier vers du poëme, la belle Sulamite soupirait si ardemment ?

IV

Il nous reste à tirer quelques conséquences de cette explication. Nous espérons que ceux de nos lecteurs qui en auront suivi attentivement avec nous le développement auront été sous l'impression de son caractère frappant de vraisemblance. Quelques divergences concernant les détails ne feraient rien d'ailleurs aux résultats que nous allons énoncer.

En premier lieu nous exprimons le plus évident de tous en affirmant que Salomon ne peut pas être l'auteur d'un tel poëme. Comment s'imaginer qu'un roi s'en va

chanter en vers charmants, avec une verve et une fraîcheur inimitables, sa défaite par une jeune paysanne qu'il n'a pu décider à devenir sa femme? Laissons de côté une idée aussi absurde. Cette négation de l'opinion traditionnelle sur l'auteur de ce livre, suffisamment évidente pour quiconque admet seulement en gros l'explication que nous venons de donner, s'appuie encore sur d'autres indices. Ainsi la suscription du livre : *Le Cantique des Cantiques qui est de Salomon,* est clairement d'une autre main que de celle de l'auteur. Car elle présente avec tout le reste du poëme un contraste de dialecte qui a son importance. Le dialecte du nord de la Palestine joignait le pronom relatif au premier mot de la proposition suivante et réduisait pour cela ce pronom à une seule lettre : au contraire, dans l'hébreu classique de Juda, on se servait d'un mot entier pour exprimer le relatif, *ascher*. Et c'est ce mot qui se trouve dans la suscription, tandis que d'un bout à l'autre du poëme c'est l'usage septentrional qui est constamment suivi. On en pourrait déjà conclure que le poëme est venu du Nord et qu'on lui a donné son titre actuel dans le Sud. Mais il y a plus. On a remarqué cette circonstance singulière que les Septante n'avaient pas lu comme nous le titre de ce livre, puisqu'ils avaient traduit *le Cantique des Cantiques, savoir « Salomon*[1]. » Or, la suscription, ramenée à cette forme qui paraît plus ancienne que la nôtre, exprime une vérité de fait. Le Cantique se serait appelé *Salomon,* non pas du nom de son auteur, mais du nom du principal personnage qu'on y voit figurer, comme tant d'autres livres bibliques,

[1] Ἆσμα ᾀσμάτων ὅ ἐστι Σαλωμών.

poëmes, romans, histoires et comme on a toujours appelé les drames. Nous pourrions relever encore d'autres détails que l'opinion traditionnelle rend incompréhensibles.

Il s'agit maintenant de savoir si nous pouvons former quelques inductions concernant le temps et le milieu où ce chant a été composé.

Il nous semble que l'on peut rassembler des indices suffisants pour affirmer que le Cantique est une production du nord de la Palestine, du royaume éphraïmite des dix tribus, et que la date approximative de sa composition doit vraisemblablement être assignée au règne de Jéroboam II (825-784).

La Palestine du Nord apparaît, dans l'histoire des Israélites, comme moins accessible au spiritualisme et au puritanisme religieux, moins en réaction contre la nature et la vie naturelle que la Palestine du Sud. Mais aussi c'est là que la poésie populaire semble avoir pris le plus vif essor. Dans la *Bénédiction de Jacob* (Genèse XLIX, 1-27), chant national d'Israël et contenant une caractéristique de chaque tribu, la tribu septentrionale de Nephtali a pour elle le génie poétique, *elle donne des paroles qui ont de la grâce*. C'est de la même contrée que nous viennent le chant patriotique de Débora, le charmant apologue de Joram, les histoires de Gédéon, de Jephté, où l'élément poétique tient tant de place, les prophéties d'Osée si chaudes en couleur, les prophètes qui n'ont pas écrit, mais dont l'histoire atteste l'action vigoureuse sur les imaginations populaires, Elie et Elisée, la légende de

Jonas, etc. La poésie du Sud est plus pure, plus châtiée, c'est la poésie classique de la nation. Elle est surtout beaucoup plus exclusivement religieuse. Un genre de poésies comme celui dont relève le Cantique semble donc plus naturel dans le royaume du Nord que dans celui de Juda. Là, il eût été, ou beaucoup plus religieux s'il était éclos parmi les juifs fidèles, ou beaucoup moins moral, s'il avait dû son origine au parti de l'idolâtrie. Dans ce dernier cas, mal vu dès les premiers jours par les hommes de la foi monothéiste, il ne fût jamais entré dans le canon biblique qui fut réuni par des scribes de Juda. D'ailleurs ce n'était pas dans ce royaume de Juda que la personne de Salomon eût été présentée sous ce jour peu flatteur. Il fallait tout à la fois une influence assez puissante, quoique indirecte, sur les mœurs et les coutumes, pour faire du triomphe de l'amour pur sur l'amour sensuel un sujet de chants populaires, et une manière de vivre moins subordonnée aux préoccupations que le temple et la royauté entretenaient en Juda. Ajoutons que les beautés de la nature dans le Nord, dans ce pays du Liban, d'une merveilleuse fertilité, riche en bois, en prairies, en eaux courantes, inspiraient mieux la poésie bucolique que les districts sablonneux et passablement rocailleux du Sud [1].

On a prétendu que le Cantique était une satire dirigée par la malice populaire du Nord contre la personne de Salomon, qu'il était l'expression des sentiments d'aversion contre la dynastie de David, dont les tribus du Nord donnèrent promptement la preuve après la mort de son

[1] Voy. Winer, *Realwœrterbuch*, art. *Galilæa*.

fils. Il m'est impossible de partager cette opinion. Salomon, sans doute, n'a pas le beau rôle dans le Cantique et même il y a çà et là une intention ironique à son endroit. Mais, après tout, sa mémoire n'est surchargée d'aucun fait odieux. Son faste, sa polygamie sont de l'histoire et ne sont nullement chargés de couleurs sombres. On peut réduire la moralité du drame à cette formule : Le véritable amour est si fort qu'il résiste même à Salomon ; et certes une telle formule n'est pas foncièrement malveillante contre lui. La mise en liberté de la jeune fille est un beau trait dans son genre, qui répond à la réputation de *sagesse* du monarque, laquelle n'est pas plus attaquée par l'enlèvement qui précède qu'elle ne l'a été en général dans la mémoire de l'Orient sémitique par ses écarts religieux et moraux. Il me semble que, tout compte fait, le chantre du Cantique n'a eu aucune arrière-pensée politique et qu'il a voulu simplement chanter un sujet qui souriait à sa muse, en profitant peut-être d'une tradition locale qui pourrait bien avoir un fond historique. Mais, d'autre part, il faut reconnaître que la personne de Salomon est loin d'exercer dans la population qui a vu naître ce poëme et l'a chanté, le prestige qu'elle exerce ailleurs. Il y a, en un mot, dans le Cantique, non pas opposition directe à Salomon, mais indifférence, absence complète de fascination devant sa gloire. Et ceci encore nous reporte vers la Palestine du Nord. Le midi fut toujours plus davidique.

A ces considérations, dont aucun de ceux qui ont étudié de près l'histoire du peuple hébreu ne méconnaîtra la valeur, se joignent des remarques fournies par le texte lui-même. Ainsi, à l'exception de Jérusalem et

d'Engaddi, toutes les localités dont il est fait mention, Sâron, Galaad, Thirza, le Liban, Amana, Hermon, Senir, Karmel, Mahanaïm, Baal-Hamon, la patrie de l'héroïne, appartiennent au royaume du Nord. On voit que l'auteur connaît les lieux et ce qui les distingue. Il a vu les chèvres de Galaad (IV, 1), la tour du Liban qui commande la route de Damas (VII, 4). Il connaît les viviers d'Hesbon ; il sait qu'ils sont près des portes de la ville et il sait les noms de ces portes (*ibid*). Des ruines encore visibles [1] attestent la parfaite exactitude de ces indications. Thirza (VI, 4) est désignée comme une belle ville que l'on peut comparer à Jérusalem. Au contraire aucun détail de ce genre ne trahit la même connaissance des localités du Sud.

Enfin le langage est du Nord. Nous avons déjà relevé le *schin* préfixe substitué partout à *ascher*. Nous pourrions encore dresser une liste assez longue d'expressions araméennes ou aramaïsantes qui autorisent la même conclusion. Nous pouvons renvoyer pour cela aux traités spéciaux que nous avons cités.

Quel est donc le moment de l'histoire de la Palestine du Nord qui présente un terrain favorable à l'éclosion de ces fleurs délicates de poésie populaire ?

Il n'est pas un instant admissible que le Cantique ait été composé après la destruction du royaume du Nord. Son admission dans le canon biblique s'y oppose absolument. C'est donc dans la période qui s'écoule entre la

[1] Robinson 's, *Palæstina*, III, 924.

mort de Salomon (975) et l'invasion de Salmanassar (721) que nous devons nous renfermer. Car nous ne pouvons non plus penser à la composition d'un tel poëme du vivant même de Salomon. Or cette période, quoique bien étendue, ne présente guère qu'un moment où l'apparition du Cantique soit vraisemblable. On peut poser en fait que l'idylle, la poésie bucolique a besoin, pour toucher sa lyre aux sons si doux et si frais, d'un temps calme, où la population se livre avec confiance à ses travaux et à ses joies champêtres. Ce n'est pas quand le Syrien dévaste la contrée, quand la guerre civile déchaîne ses fureurs, quand les femmes doivent se cacher dans les forêts et les montagnes et que les jeunes hommes ont sans cesse les armes à la main, ce n'est pas en de pareils temps qu'on se rassemble le soir pour écouter les chanteuses et célébrer avec elles les beautés de la nature et les douceurs de la vie champêtre. En de pareils temps les agriculteurs ne connaissent jamais leurs biens. Maintenant, dans toute la période allant de 975 à 721, je ne vois guère que le règne de Jéroboam II, 825-784, qui ait donné au royaume d'Israël une succession assez longue d'années paisibles et prospères[1]. A la suite d'une guerre heureuse contre les Syriens, auxquels il enleva les territoires de Damas et d'Hamath, il assura à son peuple une possession tranquille du pays, et telle que ni avant, ni après lui, on n'en retrouve de semblable dans l'histoire de son royaume. Les mœurs s'adoucirent et même s'amollirent à la cour sous l'influence d'un luxe et d'une prospérité sans précédents. Nous le

[1] Voy. 2 Rois XIV, 23 et suiv.

pouvons voir par la prophétie contemporaine d'Amos (vi, 1 et suiv., partic. v. 5). Après ses quarante ans de règne revinrent l'anarchie, les révolutions sanglantes, les guerres continuelles avec la Syrie et l'Assyrie. Au premier abord on serait tenté de reculer encore la date, à cause du parallélisme de Thirza et de Jérusalem (vi, 4). Depuis Omri (923-918), c'était à Samarie que résidaient les rois d'Israël. Mais l'ancienne capitale avait dû conserver bien des restes de sa grandeur, et l'auteur du poëme pouvait bien savoir qu'au temps de Salomon, il ne pouvait être question de Samarie comme rivale de Jérusalem. Si, lors du schisme, les rois d'Israël se fixèrent d'abord à Thirza, ce fut sans doute à cause de son importance, et même longtemps après la translation de leur résidence à Samarie, Thirza fut encore le siége d'une conspiration contre le roi Sallum [1]. Enfin il y avait peut-être un parallélisme proverbial de très-ancienne date entre les deux villes, et de nature à ne pas être modifié dans l'usage poétique. Mais ce qui me décide surtout, c'est qu'avant Jéroboam II, je ne puis me représenter l'éclosion du Cantique sous les règnes pleins de troubles et de guerres de Nadab, de Bahasa, d'Ela, d'Omri, d'Achab, de Joram, de Jéhu, de Joachas. Le moment que nous indiquons est aussi celui où la haine contre Salomon, qui avait dû être grande à l'époque de la séparation, avait fait place à une certaine indifférence. Les Israélites avaient eu le temps de voir que ce qu'ils avaient reproché si durement à la maison de David, était la suite à peu près inévitable de la

[1] 2 Rois xv, 13-14.

royauté. Ce qui est très-curieux, c'est le fait mis en lumière par M. Hoekstra que le Psaume XLV, qui est un épithalame célébrant les noces d'un roi hébreu, présente dans ses 17 versets d'étroits rapports de fond et de forme avec notre Cantique, et qu'il n'est pas de prince israélite à qui les strophes de ce psaume s'appliquent aussi bien qu'à Jéroboam II.

Reste enfin à s'expliquer l'admission d'un tel livre dans le canon biblique.

On s'imagine trop souvent que les transportations en masse de la population israélite, par ordre des vainqueurs de la haute Asie, eurent pour effet de rendre absolument déserts les pays frappés par ces terribles décrets. On devrait penser qu'une foule de choses empêchent nécessairement l'accomplissement absolu de pareils ordres. Il est toujours une partie du peuple condamné qui réussit à se cacher et, surtout dans les pays de montagnes, il est toujours des villages, des districts même qui échappent à l'attention du vainqueur. Il est de fait qu'après la destruction du royaume d'Israël par Salmanassar et la transportation de la majeure partie des habitants, il y eut, parmi les Israélites échappés à cette mesure un rapprochement très-naturel avec leurs frères de Juda. Le roi Ezéchias [1] y poussa de tout son pouvoir et s'efforça de rétablir entre les deux branches d'Israël l'unité religieuse si compromise depuis le schisme. Il usa même de tolérance envers les hommes du nord, au point de pardonner à ceux qui entraient

[1] 2 Chron. XXX et XXXI.

dans ses vues plusieurs illégalités provenant de leur ignorance de la loi pascale (xxx, 17-20); et l'on vit peu après (xxxi, 1), chose assez étonnante, les hommes d'Israël animés d'un zèle plus vif que beaucoup d'hommes de Juda contre les bocages et les hauts lieux. Au v. 6 du même chapitre, il est fait mention expresse d'enfants d'Israël qui habitent aux villes de Juda. Il résulta naturellement de ce mélange que les productions populaires de la poésie septentrionale furent connues et vulgarisées dans le midi. Le *Cantique des Cantiques*, c'est-à-dire le chant par excellence, le plus beau des chants, méritait assez son nom d'honneur pour devenir bientôt l'une des compositions les plus promptement répandues. Le comprit-on toujours dans son ensemble? Il est permis d'en douter, quand on pense à la manière dont le peuple aujourd'hui comprend les longues chansons de nos pères, tout en les répétant sans en changer un mot. D'ailleurs, les mœurs locales de Juda, plus légales, plus prosaïques, plus urbaines, ne se prêtaient pas comme celles du nord aux répétitions animées de ce drame pastoral. Le Cantique, qui devait plaire infiniment par ses charmants détails, quand même on avait perdu la clef de l'ensemble, était loin de souffrir de sa réputation morale. Les premiers qui le chantèrent en Juda le présentèrent certainement comme un chant *moral*, qui célébrait la victoire de la chasteté, et le mariage était chose trop sainte, dans l'esprit national des Hébreux, pour que l'on songeât un instant à trouver étrange que l'on fît une leçon morale en décrivant les joies et les ivresses de l'amour qui le précède. C'est plus tard seulement, après la captivité et sous l'influence au moins in-

directe du dualisme persan, que le mariage perdit de sa valeur religieuse, comme nous en voyons la preuve chez les Ébionites et les Esséniens. En un mot, le Cantique put s'acclimater dans le royaume de Juda avec une excellente renommée, aux yeux mêmes de la population fidèle. Ce fut là sans doute le point de départ de la tendance à l'allégoriser. Quand il ne fut plus compris dans son déroulement, quand l'ordre de choses, les mœurs, les coutumes, auxquels il faisait allusion, eurent disparu sans retour de la vie du peuple juif, il resta dans la mémoire populaire à titre de chant vénérable, que les pères avaient chanté; et, avec l'esprit théocratique qui préside à la période où le Canon fut rassemblé, il n'en fallait pas davantage pour que peu à peu l'on soupçonnât des mystères, des types, des allégories, dans ses descriptions poétiques. Le nom de Salomon, qui revient à plusieurs reprises dans le poëme, sa renommée de sagesse profonde qui grandissait toujours plus dans les pénombres de la tradition nationale, le langage symbolique de maint prophète qui avait comparé l'alliance d'Israël avec Dieu à un mariage, et sa rupture, par la faute du premier, à un adultère, furent les moyens termes dont la réunion forma voûte et permit aux juifs de passer du sens littéral oublié au sens allégorique. Les imaginations une fois lancées dans cette voie, il ne fut pas plus difficile d'attribuer le Cantique à Salomon, qui lui-même avait été poëte et avait composé des cantiques (1 Rois IV, 32), que de lui attribuer, comme on le fit sans plus de motifs, toute la collection des Proverbes et l'Ecclésiaste.

En résumé, l'admission du Cantique dans le Canon a

été précédée : 1° de la propagation dans le royaume de Juda du Cantique apporté par les Ephraïmites réfugiés sous Ezéchias ; 2° de la bonne renommée dont il était dès lors en possession ; 3° de la tendance à l'allégoriser dans un sens théocratique-religieux, qui, dans les circonstances données, devait s'appliquer à ce livre plus facilement qu'à tout autre.

Nous ne pouvons clore ce travail sans dire quelques mots de la position que l'interprétation moderne du Cantique fait désormais à ce livre. Il a été bien maltraité ! Ses plus chauds admirateurs lui ont rendu de bien mauvais services, et ses détracteurs ont été bien injustes ! Cette perle de poésie antique, d'une eau si limpide, d'un reflet si pur, a bien souffert de la maladresse avec laquelle ceux-là l'ont enchâssée et du manque de goût avec lequel ceux-ci l'ont estimée ! Tâchons de prononcer impartialement, d'après les faits acquis, et sans nous laisser aveugler par des préventions mal fondées et des admirations plus mal fondées encore.

J'avoue que ce livre n'est pas pénétré d'esprit religieux comme la plupart des livres bibliques. Mais il n'a rien à craindre, sous ce rapport, de la comparaison avec tel fragment des Juges ou des Proverbes, ou avec le livre d'Esther. Quant à l'idée fontamentale dont il est inspiré, ce n'est pas au milieu d'un public protestant que l'on doit s'attendre à en voir contester la moralité profonde. Ce livre parle d'amour, de l'amour ardent et passionné de deux fiancés l'un pour l'autre. Eh bien ! il parle d'une chose de Dieu, et, s'il en parle avec plus

d'abandon et de naïveté que notre délicatesse moderne ne le supporte toujours, reste à savoir si nous avons matière à nous en glorifier beaucoup. Qu'on me permette cette réflexion. Sur ce point, nous subissons plus que nous ne croyons, en France, l'influence de l'atmosphère catholique-romaine qui nous environne. C'est une chose remarquable combien, dans les pays protestants, les rapports des jeunes gens des deux sexes, l'idée qu'on se fait du mariage et de ses conditions normales, diffèrent de ce qui se passe à cet égard chez nous. Plus vous avancez dans le catholicisme méridional, plus cette différence augmente. Cela n'est pas étonnant, après tout. Le mariage, dans le catholicisme, est l'état inférieur de l'homme; le célibat, son état parfait. L'éducation-modèle est celle du couvent ou du séminaire, et la famille est un pis-aller. Je comprends qu'aux yeux de la morale catholique l'amour normal de deux individus de sexe différent, qui pourtant est en soi un sentiment aussi spontané dans l'homme, aussi conforme à sa destinée, que l'amour paternel ou filial, ait toujours quelque chose du fruit défendu [1]. Il ne doit pas en être de même parmi nous, et ceux qui persisteront à déplorer la présence du Cantique dans la Bible, parce qu'il y est presque uniquement question d'amour, sacrifieront, sans le vouloir, à un préjugé catholique-romain, qui remonte bien plus haut que les papes, qui plonge par ses racines dans le dualisme antique. Il en est du Cantique comme des

[1] J'espère que l'on comprendra bien ma pensée. Je suis loin de nier qu'il y ait des cas où il faut renoncer à sa femme (actuelle ou future), comme il en est d'autres où il faut renoncer à son père, à sa mère et à ses enfants. Seulement je dis qu'il n'appartient pas à l'homme de faire naître volontairement ces cas-là.

chastes nudités de la statuaire. Tout y est pur pour les cœurs purs.

Est-ce à dire que nous voulions faire du Cantique un livre édifiant? Non, sans doute. Il ne l'est pas plus qu'un grand nombre de parties de l'Ancien Testament que nous pourrions indiquer. Mais que sa lecture soit profondément instructive, qu'il tienne une place fort remarquable parmi les documents de l'antiquité hébraïque, qu'il ouvre des perspectives nouvelles et d'un haut intérêt sur la vie et les mœurs réelles de ce peuple, dont nous serions porté souvent à nous faire une idée officielle et peu conforme à la réalité; qu'en un mot, il nous aide à mieux connaître cette tige qui grandit et au sommet de laquelle doit éclore l'Évangile; qu'à tous ces titres, il occupe une place très-légitime dans le recueil de l'ancienne Alliance, voilà ce que nous soutiendrons fermement. Car, enfin, c'est une idée fausse que celle qui n'accorde à un livre de place légitime dans la Bible que s'il est strictement religieux. Il faut aussi faire sa part à la valeur historique du recueil.

Nous comprenons, par exemple, en lisant ce livre que l'intérêt religieux n'inspire pas directement, comment il se fait que Salomon fut l'auteur de la ruine de sa dynastie. En transportant sur le sol de la Palestine des coutumes et des idées étrangères, il heurta fortement l'esprit et les tendances de la nation. La polygamie n'était pas défendue en Israël; mais les mœurs tendaient naturellement à la monogamie, surtout dans les campagnes. Le faste déployé par le roi éblouissait les regards; mais, quand il s'agissait, pour l'entretenir, de lever de lourds impôts sur des populations agricoles, les vieux

instincts d'indépendance, de décentralisation, fermentaient. Le syncrétisme religieux auquel il s'abandonna dans les derniers temps de sa vie, comme un libre penseur qui sacrifie au même Dieu sous divers symboles, était une anomalie et, de plus, une entreprise de lèse-nationalité, dans un temps et dans un pays où les idées de Dieu et de patrie n'étaient pas distinctes. Salomon, au lieu de développer les puissances virtuelles de son peuple, les tendances religieuses et morales inhérentes à son génie propre, voulut en faire un peuple comme les autres, sans s'apercevoir qu'Israël tirait sa grandeur de ce que précisément il n'était pas comme les autres, et que, en voulant l'assimiler à ceux-ci, il le réduisait par cela même à leur être inférieur. En réalité le chantre de la Sulamite, organe fidèle et ingénu des sentiments naturels de son peuple, est plus attaché au Dieu d'Israël que l'Oint du Seigneur. Dans le moment le plus solennel de son poëme, quand il fait résonner les cordes graves de sa harpe, il en vient à prononcer le nom d'un Dieu, et ce Dieu, c'est Jéhovah.

VIII, 6. Car fort comme la mort est l'amour,
Ferme comme le scheôl est la chaude affection;
Ses flammes sont des flammes de feu,
Des éclairs de Jéhovah.

Dans ce livre qui parle tant de volupté, au premier abord si exclusivement terrestre, nous ne trouvons pas la moindre trace d'un culte idolâtre ou d'un polythéisme quelconque. Et, tant il est vrai que les sentiments naturels et purs, qui font partie de l'humanité vraie, sont en harmonie intime avec la vérité religieuse! le roi trop

sensuel s'abandonne d'autant plus aisément aux religions étrangères qu'elles faisaient de la volupté l'un des éléments de leur culte, tandis que les héros du Cantique sont nécessairement monothéistes. Ce n'est pas la belle et fière jeune fille, qui proclame avec tant d'énergie son amour exclusif pour son fiancé, et qui, en même temps, laisse voir tant de pudeur naïve, de chasteté réelle, dans ses récits passionnés, ce n'est pas la Sulamite qui irait prostituer sa virginité sur les autels impurs de Baal et d'Astarté. C'est en ce sens qu'on a pu dire que l'amour tel que le conçoivent les modernes n'a pu naître que dans une société monothéiste. Ne faut-il pas en effet que les deux sexes soient sur un certain pied d'égalité pour qu'il se développe? Ne faut-il pas qu'un seul Dieu les ait faits l'un et l'autre? Les dieux-nature des nations voisines d'Israël sont ordinairement les deux principes, mâle et femelle, et de là les obcénités qui se mêlent à leur culte. Forme étrange du sacrifice et qui, sous sa révoltante monstruosité, n'en contient pas moins l'idée affreusement défigurée du sacrifice de soi-même! Mais l'amour vrai est essentiellement monogame et, par conséquent, s'insurge spontanément contre les conséquences, ascétiques ou impudiques (plus voisines qu'on ne pense), du dualisme.

C'est pourquoi aussi nous comprenons que la notion du Créateur unique, du Dieu absolu, se soit maintenue chez ce peuple d'Israël, malgré tout ce qui aurait pu l'extirper entièrement. Précisément parce que le Cantique n'est pas un livre religieux proprement dit, qu'il est sorti des jeux et des divertissements mêmes du peuple, il nous montre combien le monothéisme était au fond des senti-

ments et de la vie du peuple hébreu, dès que ses sentiments étaient strictement indigènes, et sa vie mise à l'abri des influences étrangères. Voilà ce résidu d'Israël qui ne peut périr. Voilà ces sept mille hommes qui ne fléchissent pas le genou devant Baal. Ils sont loin d'être des saints dans l'idée chrétienne de ce mot. Leur idéal se rapproche infiniment plus que le nôtre de la vie matérielle. Les parfums, la chair succulente, le vin, la femme, sont pour eux des sources de jouissance qu'ils mettent à très-haut prix, qu'ils recherchent très-volontiers et sans la moindre fausse honte. Mais ils ont l'esprit de droiture qui consiste à être ferme devant les obligations dont on a conscience. Mais ils sont les porteurs de cette religiosité monothéiste, qui contient en germe la moralité la plus pure, dont il a plu à Dieu de doter la race sémitique, plus particulièrement dans cette race les Abrahamides et surtout, parmi ces derniers, les Israélites.

Le Cantique est donc, à sa manière, l'un des témoins les mieux qualifiés de cette prédestination religieuse qu'avec la Bible nous appelons l'élection du peuple d'Israël, en vertu de laquelle c'était dans son sein et uniquement dans son sein que devait naître le fondateur de la religion définitive de l'humanité.

LA LÉGENDE AUX BORDS DU RHIN.

17

LA LÉGENDE AUX BORDS DU RHIN [1].

I

In medio veritas. — De la Légende en général. — Le Juif Errant. — La papesse Jeanne.

Il est un proverbe latin que le sens commun, quand il parle latin, aime beaucoup à rappeler : *In medio veritas, la vérité est au milieu des choses.* Sans contredit ce proverbe est d'une application très-fréquente dans la pratique ordinaire de la vie. Mais est-il aussi légitime de l'ériger, comme on l'a fait, en principe absolu? La recherche philosophique ayant pour objet la vérité en soi, la vérité pure, il est impossible qu'elle atteigne son but en prenant un milieu quelconque. Il n'y a pas de milieu entre le vrai et le faux, pas plus qu'entre le bien et le mal. Ajoutons que le même principe, très-propre à diriger la vie ordinaire dans les voies de la prudence et

[1] Voir le *Lien* des 19 décembre 1857, 2 et 30 janvier, 6 février, 20 mars et 10 avril 1858.

de l'intérêt bien entendu, est tout à fait incapable de lui communiquer cet essor vers l'idéal qui fait la noblesse de l'âme, encore moins d'y correspondre, lorsque l'essor est une fois donné. C'est folie de prétendre que l'âme qui voulait atteindre l'empyrée consentira à s'arrêter entre ciel et terre. La logique et le sentiment s'unissent donc pour repousser l'axiome du sens commun.

Cela n'empêche pas cependant que l'histoire des opinions, des croyances et des institutions humaines, ne semble lui donner bien souvent la consécration de l'expérience. N'est-ce pas même ce que l'on pourrait appeler la loi organique de cette histoire qu'ordinairement la lutte suscitée par le choc de deux prétentions opposées se résout, au bout d'un temps donné, en une synthèse qui fait plus ou moins droit aux principes contraires, dont le conflit semblait irrémédiable? En religion, en politique, dans la littérature, dans les arts, nous pourrions citer mille exemples de ce que nous avançons. Le catholicisme romain est un compromis entre le principe chrétien et le principe païen [1]. La constitution anglaise, le plus solide jusqu'à présent des édifices politiques, est adossée contre deux exagérations antérieures, celle du pouvoir populaire dont Cromwell fut le héros, et celle du pouvoir royal dont Jacques II fut la victime. Où sont aujourd'hui chez nous les classiques purs et les romantiques échevelés?

Ces exemples, uniquement destinés à éclaircir notre

[1] On pourrait ajouter aussi le *principe juif*. Mais le catholicisme romain a hérité du judaïsme ce que celui-ci avait de commun avec le paganisme, le sacrifice réitéré, le sacerdoce, l'autorité des traditions, toutes ces choses enfin qui ont rendu les Juifs incapables de comprendre Jésus-Christ.

pensée, nous sont suggérés par le titre même du présent travail. La légende superstitieuse, vulgaire, puérile, être l'objet de réflexions sérieuses et souvent même d'une admiration sincère, et cela de la part d'un écrivain très-protestant, accusé de rationalisme extrême par beaucoup d'esprits religieux, — voilà un contraste qui pourrait étonner singulièrement, si je ne prenais soin de l'expliquer d'avance. Au fait on a pu s'étonner de même et avec moins de motifs encore, lorsque mon spirituel et savant ami, M. A. Coquerel fils, a publié ses belles études sur l'art religieux en Italie.

Il y a pourtant une raison fort simple à ces paradoxes apparents. Ni lui, ni moi n'avons à nous enorgueillir personnellement de cette faculté de nous intéresser vivement à ce que nous repoussons à certains égards. Nous la devons simplement à l'habitude protestante du libre examen des choses religieuses. Cette habitude communique à la longue un tact particulier pour les discerner sous toutes leurs formes, comme le changeur exercé finit par reconnaître d'un coup d'œil la valeur des monnaies si diverses qui lui passent par les mains. Tout en maintenant haut et ferme la vérité que l'on croit posséder sans alliage, on ne jette pas tout de suite au rebut ce qui ne la contient pas pure et sans mélange. On s'attache, au contraire, par amour de la vérité même et pour augmenter son trésor spirituel, à en extraire jusqu'aux moindres parcelles cachées sous le plomb vil. Le point de vue de l'autorité en matière de foi s'oppose à ce qu'on acquière ce tact délicat. Il empêche même que l'on ait l'idée de l'acquérir. Il est de sa tendance de nier et de repousser absolument tout ce qui ne rentre pas sous le patronage

direct de l'autorité préférée. Celle-ci sent instinctivement qu'il importe à la légitimité de ses prétentions que la vérité se trouve toute chez elle et rien que chez elle. C'est pourquoi l'autorité en religion est ordinairement intolérante et exclusive. C'est pourquoi l'art critique et la science critique (deux choses intimement liées, quoique distinctes) n'ont pu se développer dans leur application aux choses religieuses qu'au sein du protestantisme. Du moins les quelques écrivains catholiques dont on ne saurait, sans injustice, contester la célébrité méritée sur ce domaine, n'ont conquis leur place dans l'histoire de la critique qu'en se saturant d'érudition protestante, aux dépens de leur caractère confessionnel, et quand on parcourt leurs ouvrages, on a généralement besoin de savoir qu'ils sont catholiques pour deviner quelle est l'Église où ils sont nés et dont ils professent extérieurement les doctrines.

C'est ainsi que, sans rien retrancher à nos convictions protestantes, tout en restant fermement persuadés que le protestantisme porte en lui-même l'avenir de la civilisation et du christianisme, nous savons de nos jours faire droit à la légitimité relative du pouvoir pontifical au moyen âge. C'est ainsi que, sans être soupçonnés de pencher vers l'islamisme, nous pouvons soutenir aujourd'hui que Mahomet ne fut pas un imposteur et que son œuvre, considérée de haut, fait partie de l'éducation religieuse et morale du genre humain. C'est ainsi, enfin, que, sur un terrain bien plus rapproché de nous, tout en maintenant notre persuasion profonde que l'ancienne orthodoxie protestante doit faire place à une théologie renouvelée, plus conforme aux réclamations de la science

et de la conscience, nous revenons avec un pieux respect à l'étude attentive de la pensée de nos pères. Nous recherchons avec ardeur l'esprit, le contenu religieux de leur vieille dogmatique, dont il ne faut pas confondre le fond avec la forme. Le dogme protestant du XVIe siècle n'est étudié nulle part, dans ses sources vénérables, avec plus de patience et de bonne foi que par les théologiens modernes, accusés trop souvent par leurs adversaires de vues subversives et de sentiments injustes à son égard. Les noms propres ne nous feraient pas défaut, si nous devions en citer.

Cette marche des idées est au fond parfaitement rationnelle. D'abord on commence par nier catégoriquement ce qui paraît faux. Après cela, l'antagonisme se prolongeant sans que l'un des deux principes contraires ait pu absorber ou annihiler l'autre, les hommes de bonne foi, des deux côtés, s'attachent à comprendre ce qui fait le ressort vital du système ou de la tendance qu'ils ne parviennent pas à vaincre aussi facilement ni aussi promptement qu'ils l'avaient espéré. Et comme il n'y a pas d'effet sans cause, que quelque chose qui vit et qui résiste, en sa qualité d'être vivant, aux chocs menaçants pour son existence, contient nécessairement en soi son principe de vie, sa raison d'être, il arrive alors très-souvent qu'au bout de la recherche, on découvre qu'il y avait plutôt subordination d'une chose à l'autre qu'opposition radicale, différence de degré relativement à la vérité absolue plutôt que répulsion foncière. Voilà le secret de ces compromis historiques dont j'ai rappelé en commençant quelques exemples. Soit que, par la réflexion, l'on arrive à com

prendre ce rapport des contraires, soit que, sans s'en apercevoir, on subisse en même temps leur influence latente, on concilie dans la pratique ce que la théorie ne permet pas de fondre en une synthèse harmonieuse. On supporte plus aisément la présence et l'action des principes qu'on ne partage pas. Pour nous servir encore d'une comparaison politique, il y a toujours des *whigs* et des *torys* qui ne cessent de lutter pour le triomphe de leurs principes respectifs, mais il n'y a plus de *cavaliers* ni de *têtes-rondes*. L'on est, enfin, plus tolérant pour les personnes et les croyances contraires, sans se relâcher dans ses efforts pour assurer une victoire définitive à ses propres convictions. Ce n'est pas l'indifférence pour la vérité qui dicte une telle conduite, loin de là, c'est l'amour de cette vérité que l'on découvre, encore cachée, il est vrai, sous des formes défectueuses, mais toujours précieuse en tant que vérité. Rien ne ressemble plus à un caillou qu'un diamant brut, et il n'a pas tort celui qui, se trouvant sur un terrain qui renferme du diamant, ne méprise aucune des pierres qu'il découvre en fouillant le sol.

Il se trouve qu'en fin de compte l'adage latin *in medio veritas* doit se transformer en celui-ci : *veritas in altiori*, la vérité n'est pas au milieu, mais au-dessus des contraires, et si elle incline nécessairement d'un côté plutôt que de l'autre, il faut pourtant que le côté le plus éloigné puisse s'y rattacher encore. Arrivons enfin à la légende.

La légende, — et nous donnons à ce mot, non pas son sens primitif et restreint de récit tiré de l'histoire des saints, mais un sens beaucoup plus vaste, en y com-

prenant tout ce qui se raconte sans offrir les conditions de la crédibilité historique [1], — la légende, *die Sage*, nous offre un exemple nouveau de cette substitution de points de vue. Sur le terrain religieux on peut, ou l'opposer absolument à l'histoire, ou la subordonner simplement à celle-ci comme une forme imparfaite, mais pourtant comme une forme d'enseignement ayant eu sa raison d'être et sa légitimité relative.

D'un côté, si on la compare à l'histoire, la légende est un immense fouillis de puérilités, d'absurdités, de songes creux et de contes niais. Toutes les rêvasseries, tous les cauchemars, toutes les extravagances de l'imagination humaine s'y sont donné rendez-vous comme à un sabbat burlesque. Il n'est pas de fait si incroyable, de miracle si plat, de superstition si grossière que la légende n'ait docilement enregistrés. Des animaux impossibles, des plantes fantastiques, des êtres capricieusement forgés par des cerveaux en délire, les perfections divines caricaturées odieusement, les vices humains stupidement divinisés, voilà ses matériaux les plus ordinaires. La légende a nourri et prolongé l'ignorance populaire, favorisé les impostures sacerdotales, légitimé les mauvaises passions, intercepté les rayons de la vérité. Elle a été et elle est encore pour beaucoup dans le prestige que le catholicisme romain continue d'exercer sur les multi-

[1] C'est aussi pourquoi nous préférons employer ce mot plutôt que celui de *tradition*. Il y a des traditions *légendaires* (par exemple, la sainte Ampoule) et des traditions *historiques* (ainsi l'origine du peuple hébreu). La tradition est un genre dont la légende, le mythe, le récit historique lui-même sont des espèces. La différence entre la légende et le mythe n'est pas et ne peut pas être tranchée. Seulement on réserve d'ordinaire le mot *mythe* aux récits qui contiennent évidemment une idée sous forme figurée.

tudes. En un mot, considérée ainsi dans son rapport avec l'histoire véridique et sérieuse, on doit la condamner sévèrement et la regarder comme une des armes funestes au moyen desquelles l'erreur s'est établie et consolidée dans l'esprit des hommes.

Et pourtant la légende est le langage de l'humanité dans son enfance, gracieux et naïf comme tout ce qui vient du premier âge. Elle a exprimé, sous des formes charmantes, les plus grandes, les plus profondes vérités. Des flots de poésie se sont épanchés dans ses récits merveilleux. Les générations primitives ont enveloppé de son brillant manteau leurs impressions religieuses, leur besoin d'idéal, leurs aspirations vers l'infini, toute sorte de choses inconnues qu'elles ne savaient autrement dire et que pourtant elles comprenaient sublimes. Des masses de faits n'ont été conservés dans la mémoire du genre humain qu'en se transfigurant ainsi dans l'imagination crédule, mais oublieuse des siècles d'ignorance. L'histoire, sous peine de n'avoir pas de commencement, doit commencer par la légende L'ethnologie comparée, cette science de création récente, cette paléontologie de l'humanité, dont chaque pas est une découverte inattendue, lui doit, tantôt des fils conducteurs d'une finesse et d'une sûreté admirables, tantôt des confirmations surprenantes de ses résultats les plus étranges. Ici, dépourvue de tout sens historique, racontant des choses impossibles sous une forme impossible, *mythe* dans toute la force du terme, la légende prétend audacieusement résoudre les plus graves problèmes que la philosophie se soit posés plus tard. Là, s'attachant à un fait réel et puisant en lui sa vitalité séculaire, elle renferme les plus

hautes notions religieuses, ou bien elle exprime les leçons les plus tragiques, les arrêts les plus augustes qui se dégagent du cours providentiel des choses. L'innocence primitive, le déluge, l'espérance de la rédemption, la confiance en la réalité d'un monde invisible où tout est mis à sa vraie place, la légende a conservé et comme embaumé ces traditions et ces croyances précieuses.

Justifions rapidement cette théorie par quelques exemples connus de tous.

Qui de nous n'a pas souri plus d'une fois de la légende bizarre du Juif Errant, maudit pour s'être montré sans miséricorde envers le Fils de l'homme qui s'en allait mourir, condamné à marcher sans relâche à la surface de la terre, avec sa longue barbe blanche, son air piteux et ses quelques deniers toujours renaissant dans sa poche? En effet cela est très-ridicule. Mais lorsque, sous ce singulier personnage, vous reconnaissez l'impression que le moyen âge reçut du peuple juif, toujours en mouvement, toujours chassé d'un pays à l'autre, courbé partout sous la malédiction qu'il prononça jadis sur lui-même, et avec cela, indestructible, résistant à tout, gagnant toujours là où personne n'aurait su découvrir une obole, toujours misérable et sachant toujours se tirer d'affaire dans sa misère même, — ne reconnaissez-vous pas que ce qui prête à rire donne aussi à penser et que la sagesse peut se trouver aussi dans la bouche des enfants [1]?

[1] Que tel soit en effet le sens réel de la légende du Juif Errant, c'est ce que démontre la forme très-différente sous laquelle nous la retrouvons en Orient. Elle est signalée pour la première fois sous cette forme orientale par le bénédictin anglais Matthæus Parisius, mort en 1259, qui l'inséra dans

Vous connaissez encore la curieuse histoire de cette Jeanne la papesse, que de vieilles chroniques placent sur le trône pontifical entre Léon IV, mort en 855, et Benoît III. C'était, dit la légende, une femme prodigieusement savante, qui avait été s'instruire à la cour de Byzance et qui, de retour en Italie et ayant réussi à cacher son sexe, s'acquit un grand renom comme docteur et réunit tous les suffrages lors de l'élection au saint-siége vacant. Mais elle menait en secret une conduite déréglée, et elle mourut, surprise par les douleurs de l'enfantement, au milieu d'une cérémonie religieuse. Il paraît bien démontré aujourd'hui que cette histoire n'a aucun fondement, bien que des papes eux-mêmes y aient cru et que Jean XX, en 1276, se soit intitulé

son *Historia major*, telle qu'il l'avait reçue d'un évêque arménien. Là, ce Juif n'est plus *errant*, il est *éternel*, — et de là, sans doute, son surnom allemand : *Der Ewige Jude*. Il aurait frappé le Christ sortant du palais de Pilate, en lui disant : *Va donc, Jésus, va donc plus vite, qui t'arrête?* Sur quoi le Seigneur lui aurait répondu : *Je m'en vais, mais, toi, tu attendras jusqu'à mon retour*. En conséquence, il ne peut mourir, et, chaque fois qu'il semble prêt à succomber sous le poids de la vieillesse, une vigueur nouvelle vient ranimer ses membres et le ramener à l'âge de 30 ans, qui était le sien lors de la Passion. Il reste en Arménie, où il mène une vie ascétique dans l'espoir d'obtenir son pardon. L'on voit clairement qu'en Orient, où le peuple d'Israël est depuis si longtemps dispersé et toléré, l'imagination n'a pas été frappée, comme en Occident, de son état d'émigration continuelle. C'est seulement sa permanence, son identité persistante à travers les révolutions politiques et religieuses que la légende orientale veut exprimer. Il y a donc tout à la fois unité et diversité dans cette légende. Le peuple juif ne peut mourir, voilà ce que le peuple a partout senti. Mais s'il reste abîmé dans ses remords en Orient, il erre constamment en Occident. Il est évident que, des deux côtés, c'est la destinée historique de ce peuple qui a servi de base à la légende. C'est pourquoi nous ne pouvons admettre le sens, d'ailleurs beaucoup trop moderne, que lui ont donné ceux qui ont voulu y voir la personnification du doute antichrétien, toujours inquiet et n'arrivant jamais au repos. Tout ce qui concerne cette merveilleuse légende a été rassemblé par le Dr Grasse dans son ouvrage intitulé : *Die Sage vom Ewigen Juden historisch entwickelt*, Dresde et Leipsic, 1844, in-8°.

Jean XXI. On a la preuve que Benoît succéda immédiatement à Léon. Depuis Blondel, la plupart des historiens protestants ont abandonné une assertion que, du reste, leurs prédécesseurs avaient recueillie dans des documents bien antérieurs à la Réforme. Il n'en reste donc, semble-t-il, qu'une fable ridicule. Qu'on se détrompe. Il reste une légende populaire, à la fois tragique et malicieuse, un vrai mythe du moyen âge, qui raille et pleure en même temps sur la corruption profonde de cette puissance spirituelle, dont il admirait le savoir autant que sa dépravation morale révoltait les consciences. Si l'histoire de la papesse Jeanne est dépourvue de toute vérité, de toute vraisemblance, si elle scandalise au premier chef le catholique fidèle, comment donc se fait-il qu'on y a cru? Quelle a donc été l'énergie de cette répulsion religieuse et morale qu'inspirait sourdement la papauté, au temps même de son grand ascendant, pour avoir donné créance à un tel récit, pour en avoir fait quelque chose de vraisemblable et d'admis pendant des siècles? D'où vient enfin cette étrange prophétie, qui symbolise la chute future, en punition de son relâchement, de cette Église romaine qui fascinait le moyen âge de ses lumières supérieures? On le voit : quand même la légende est fausse, ce n'est pas une raison pour qu'elle ne dise pas vrai.

II

Vater Rhein. — Les deux Frères. — Les sept Vierges. — La Bénédiction des vignes. — L'Ermitage de Roland.

Le point de vue auquel nous nous arrêtons sur la légende est donc supérieur à celui de la superstition, qui accepte les yeux fermés le récit légendaire, et à celui du rationalisme vulgaire, qui n'y voit que des niaiseries. Il appartenait à notre siècle de critique et d'analyse de le formuler, et il ouvre un champ tout nouveau à l'étude des religions, des traditions et des peuples. Appliquons-le à une série de légendes qu'il est encore possible de recueillir fraîches et naïves dans un pays tout voisin du nôtre et au sein d'une civilisation très-avancée.

Tout le monde sait de quelle réputation jouissent les bords du Rhin de Cologne à Mayence. Plus bas le paysage disparaît, ou du moins il est généralement trop plat, trop uniforme pour attirer beaucoup les regards. Plus haut les beautés de la nature doivent être cherchées dans les montagnes voisines plutôt que sur les bords du fleuve. Mais, entre ces deux villes, sur un parcours d'environ cinquante lieues, le plus varié, le plus enchanteur des panoramas se déroule sans interruption aux yeux du voyageur. A peine a-t-on quitté Cologne, sa magnifique cathédrale et ses vieilles tours épiscopales, qu'en approchant de Bonn, on voit apparaître les Sept-Montagnes,

avec leurs gracieux contours découpant l'horizon. Sur le pic le plus rapproché du fleuve, les vieux murs du château de Drachenfels se dessinent dans le ciel à une hauteur prodigieuse. Puis, le Nonnenwerth et Rolandseck, le vieux cloître sur l'île et la ruine sur la montagne boisée; Remagen et sa gothique église; le Rheineck et son donjon carré; Andernach et ses bastions moyen âge que sépare une porte romaine; Coblentz et son imposante forteresse, Gibraltar de l'Allemagne; le Stolzenfels, qui porte si bien son nom, qui élève si fièrement sa tour crénelée en face de cette charmante vallée de la Lahn qui mène à Ems; Braubach et son austère château de la Maxburg; Boppard, nichée avec ses claires fontaines dans un angle du fleuve entre quatre montagnes; Saint-Goar et la forteresse en ruines de Rheinfels; le sombre et dangereux défilé de Loreley, où le fleuve s'engage sans qu'on puisse deviner comment il en sort; Oberwesel, la *Vosavia* de Tacite, que domine encore le manoir d'un héros protestant, le maréchal de Schomberg; Caub et ce fantastique château du Pfalz dont les pignons aigus surgissent tout d'un coup au milieu des rochers écumants; Bacharach et ses belles ruines en grès rouges; Lorch et l'*échelle du Diable*, escalier de rochers qu'un seigneur du pays escalada jadis à cheval pour obtenir la main de sa dame; le Falkenstein, repaire des chevaliers-brigands, détruits par Rodolphe de Hapsburg; le Rheinstein, dont les tourelles élancées et la chapelle ogivale apparaissent coquettement encadrées dans les grands chênes; le mont planté de vignes et couronné de bois du Niederwald; les brisants du Binger-loch; la mystérieuse Tour-des-Souris sur une île faisant face au castel épiscopal d'Ehren-

fels; la jolie petite ville de Bingen avec le château seigneurial qui la domine; Ruedesheim et les riches coteaux du Rheingau, et les grandes forêts du duché de Nassau , et le château de Johannisberg sur son promontoire qui regarde le soleil tout le jour, et la résidence grand-ducale de Biebrich, dont le fleuve longe le beau parc, et la chaîne du Taunus qui se présente au loin avec ses sommets bleuâtres, au moment où la vieille Mayence semble émerger du Rhin avec ses clochers et son grand dôme : — voilà seulement les points culminants, les principaux attraits de ce parcours unique où l'intérêt du voyageur est à chaque instant réveillé par de nouvelles beautés naturelles ou monumentales. Nous omettons à dessein une masse de charmants intermédiaires dont l'énumération serait beaucoup trop longue.

Ajoutons pourtant ceci, qui est essentiel. Les grands souvenirs historiques colorent fortement de leurs poétiques reflets cette nature déjà si pittoresque. Ils s'accumulent, pour ainsi dire, les uns sur les autres. Là ont passé, pour ne parler que des plus célèbres, Jules César, Arminius, Attila, Charlemagne, Barberousse, Gustave Adolphe, Condé, Napoléon. Là se sont décidées, à plusieurs reprises et à plusieurs siècles d'intervalles, les destinées de l'Europe. Il y a, près de Bingen, un pont jeté sur la Nahe, à l'endroit où elle débouche dans le Rhin entre deux montagnes et qui s'appelle encore aujourd'hui dans le pays *Pont de Drusus*. Ce pont est, à lui seul, un cours d'histoire. A sa place était jadis un gué que traversèrent longtemps les tribus germaines. Actuellement les assises en sont romaines, les arches sont du moyen âge, le tablier date du règne de Na-

poléon. Ce pont est le symbole du pays tout entier. Les tombes de Hoche et de Marceau ont été creusées à côté des cimetières où dorment les légions des Césars, et si l'on fouille dans les couvents ruinés, on trouve à côté des emblèmes catholiques les autels et les *ex-voto* du paganisme. Des noms latins, étrangement défigurés, surgissent brusquement au milieu de localités purement germaniques. C'est, par exemple, le village de *Fintenheim*, ainsi nommé d'une source où les légions s'abreuvèrent et qu'elles appelaient *Fontana;* c'est la *Pierre de l'Aigle*, *Eigelstein*, nom donné à une butte que surmontait l'aigle de la quatrième légion en garnison à Mayence. On parcourt ces lieux-là, son Tacite à la main, comme si l'on était dans la campagne de Rome, et voici que, tout à coup, pour suivre l'histoire d'un même district, il faut quitter le profond penseur, l'admirable historien, et s'enfoncer dans les naïves chroniques, jusqu'au moment où il faudra les remplacer par les œuvres magistrales de Schiller et de M. Thiers.

Cette description a son but. Pour bien apprécier la légende d'un pays quelconque, il faut avoir une idée de sa nature et de son histoire. Que l'on pense seulement au rapport qui existe entre la mythologie exubérante de l'Inde, la fable gracieuse et souriante de la Grèce, les traditions rudes et agrestes qui bercent Rome naissante, et la nature de ces trois contrées [1]. .

[1] Nous parlons d'*un* rapport, mais nous n'admettons pas que la nature d'un pays soit la seule cause génératrice de la mythologie et de la religion du peuple qui l'habite. Il faudrait au moins y ajouter la disposition morale, l'aptitude, les tendances innées de la race. C'est en se payant de mots, par exemple, qu'on a attribué à leur vie dans le désert le monothéisme des Hébreux. Le désert, dit-on, avec sa monotone immensité est

Une autre particularité à noter, parce qu'elle est aussi en rapport étroit avec le sujet que nous voulons traiter, c'est que les populations riveraines, très-allemandes quant à la langue, aux mœurs, à la physionomie, ont presque toujours vécu repliées sur elles-mêmes et sans s'attacher jamais beaucoup aux différents maîtres qui les ont gouvernées : j'entends ces attachements profonds, qui passent dans le sang des générations et résistent à bien des ébranlements avant de disparaître. Rien qui rappelle, par exemple, le dévouement du peuple hollandais à la maison d'Orange, ou la fidélité du peuple anglais à sa dynastie protestante. Il a pu y avoir, il y a encore des princes populaires, des gouvernements préférés, mais aucun de ces noms, aucune de ces dynasties qui déterminent avec puissance les affections et, par conséquent, les destinées d'une nation. La cause en est facile à trouver. Les divers États qui se partagent les rives du fleuve, la Prusse, Nassau, Hesse-Darmstadt et Bade doivent leur configuration présente aux traités de 1815. L'Empire français les a possédés très-peu de temps, assez toutefois, pour que, surtout dans les petits États et malgré la réaction très-nationale de 1813, les sympathies pour la France y soient encore assez répandues. A l'autre bout de l'histoire, les Romains ont planté sur les bords du Rhin leurs étendards victorieux; mais ils sont

monothéiste. D'abord cela ne dit pas pourquoi le monothéisme n'est pas éclos aussi bien dans le Sahara ou le Gobi qu'en Arabie. Ensuite c'est oublier que le désert, tout monotone qu'il soit, a ses phénomènes particuliers qui suffiraient certainement (comme d'ailleurs ils ont suffi) à engendrer et à nourrir le polythéisme, tels que ses animaux terribles, ses nuits magnifiques, ses orages, le *samoum*, etc. Enfin si le désert inspire le monothéisme par son immensité monotone, que ne devons-nous pas dire de la steppe et pourquoi les Tartares ne sont-il pas monothéistes?

restés des maîtres, subis, admirés, non aimés. Dans l'intervalle, sauf le moment brillant et court du règne de Charlemagne, les pays rhénans font partie de l'empire germanique, mais ce n'est ni l'empereur, ni une maison princière qui les gouverne directement. Le Rhin, pendant presque tout le moyen âge et la plus grande partie de l'histoire moderne, n'est, comme le disait l'empereur Maximilien, qu'*une longue rue de soutanes*, composée des évêchés de Coire, Constance, Bâle, Strasbourg, Spire, Worms, Mayence, Trèves, Cologne et Utrecht. Leurs territoires se succédaient sans interruption le long du fleuve. Eh bien! l'on peut être certain que sous ce gouvernement de prêtres les populations rhénanes furent en général plus doucement traitées, plus matériellement heureuses que celles des autres États gouvernés par des laïques. Mais il est de règle qu'un tel gouvernement ne soit jamais très-populaire. Il ne sort jamais des entrailles du peuple. Il n'est jamais *national* dans le vrai sens de ce mot. Il ne fournit pas de fondateurs de dynastie, s'identifiant avec la nation en gloire et en malheur, en bonne et en mauvaise fortune, dont le nom révéré, presque divinisé, protége pendant des siècles des successeurs même indignes. Les princes mitrés sont à chaque instant étrangers au pays. Et puis, le gouvernement clérical est toujours faible, et s'il moleste peu, il ne protége guère. Pendant des siècles, des nids de brigands féodaux prospérèrent au grand soleil et à la barbe des princes-évêques sur les deux rives du fleuve, qui était déjà au moyen âge une grande artère commerciale. Le pays ne fut un peu tranquille que lorsque enfin les bourgeois s'en mêlèrent et

qu'ils organisèrent (depuis 1254) des confédérations ayant pour but de purger le territoire des bandits qui l'infestaient. Mais aussi, depuis lors, la bourgeoisie qui sent sa force est en lutte réglée avec le pouvoir épiscopal. Une grande chance d'émancipation s'offrit au XVIe siècle. Mais tandis qu'au nord et au midi du fleuve elle fut saisie avec empressement, de Cologne à Mayence elle ne changea presque rien. Il est un article, d'ailleurs, sur lequel le pouvoir clérical sait se montrer vigoureux, c'est celui de l'orthodoxie. Les princes-évêques s'y prirent si bien que dans l'espace indiqué, la réforme ne put s'établir que dans quelques lieux favorisés; et même elle dut plus tard rétrograder sur plus d'un point. A Cologne, en 1618, il y eut une véritable révocation de l'Édit de Nantes. 1400 familles protestantes, notables pour la plupart, durent choisir entre l'exil et l'abjuration et préférèrent l'exil[1]. De cette époque date la prospérité toujours croissante d'Elberfeld, de Dusseldorf et de Muelheim, surtout de la première et de la dernière. En revanche, avant l'occupation française, Cologne était ornée de 14,000 mendiants à place fixe, vivant des aumônes des pèlerins. C'est à peu près le même nombre que celui des protestants revenus dans cette ville, depuis que, devenue prussienne, elle a dû accepter les conséquences de la liberté religieuse.

[1] C'était une violente réaction contre le mouvement qui avait failli en 1577 entraîner la ville entière dans la Réforme. Ce mouvement avait pour directeur l'archevêque en personne, le romanesque et courageux Gebhardt Truchsess de Waldburg, qui, amoureux de la belle chanoinesse Agnès de Mansfeld, fit la guerre aux hommes et aux dieux pour conserver à la fois son électorat et l'épouse de son cœur. C'est une étrange et curieuse histoire, peu connue et qui mériterait bien une monographie.

Je reviens à mon dire. Les populations rhénanes ont vu passer d'un œil assez indifférent leurs maîtres successifs et ont beaucoup vécu en elles-mêmes. Elles se sont dédommagées de cet état passif en politique et en religion, par la poésie, par la rêverie, par une sorte de quiétisme idéaliste. Il est telle ville du Rhin dont la chronique est parfaitement semblable à un registre de couvent. Son histoire extérieure se compose de dons faits aux monastères, d'achats et de ventes au profit des chapitres, etc. Aucun événement marquant ne vient rompre ces monotones redites. Que l'on pense au besoin que devait éprouver cette race réfléchie et poétique de compenser cette uniformité de la vie publique par un travail intense de la pensée, par un exercice constant de son imagination rêveuse! Cette tendance, favorisée par une nature qui s'y prêtait si bien, a produit une foule de légendes qui se sont conservées bien longtemps et peuvent encore être recueillies de nos jours sur les lieux mêmes. La liste en est longue et variée. Il y en a de politiques et de religieuses, de satiriques et de touchantes. Pour la plupart cependant elles portent un cachet très-distinct, en harmonie avec la nature du pays et le caractère de ses habitants. C'est une certaine mélancolie, jointe à une aspiration prolongée (*Sehnsucht*) vers l'idéal, ce trait caractéristique du génie allemand. Elles sont poétiques comme le beau fleuve qui les a vues naître, qui plusieurs fois leur a donné naissance, calmes et profondes comme ces eaux d'un vert foncé qui souvent défient la sonde, quelquefois tragiques et sombres comme ces rochers redoutés des bateliers, contre lesquels le flot écume et se brise avec un murmure sourd.

Lorsqu'on suit le cours du fleuve en se rappelant chaque légende à la place que la tradition lui assigne, on est frappé de l'harmonie suprême qui existe toujours entre elle et la localité où la scène se passe. Que signifient, par exemple, près du village de Bornhofen ces pans de mur qui terminent deux pitons aigus, chauves, dénudés, tristes et tout voisins? Ces deux manoirs n'ont pu échapper à cette alternative : ou bien l'alliance la plus intime, ou bien l'inimitié jusqu'à la mort. On dirait qu'ils se défient encore du haut de leurs pyramides de rochers. Ils ressemblent à deux squelettes dans la posture du combat. Ecoutez la légende. Ce sont en effet les ruines de deux manoirs appartenant jadis à deux frères qui se percèrent mutuellement de leurs épées en se battant pour la possession de la même jeune fille. Depuis lors, à minuit, les deux fratricides reviennent se battre, et quand on prête l'oreille aux échos du ravin qui sépare les deux pitons, les vents qui sifflent vous apportent le bruit de leurs épées qui s'entre-choquent. C'est leur punition, leur tourment éternel de se haïr toujours.

Plus haut, près d'Oberwesel, un groupe de récifs à fleur d'eau laisse voir sept roches de formes bizarres. Ce sont les *sept vierges*, c'est-à-dire sept jeunes filles métamorphosées en rochers, parce qu'elles avaient, d'un commun accord, absolument renoncé à toute idée de mariage. Quelle folie criminelle, quelle marque d'endurcissement pour ce peuple aux mœurs simples et sédentaires, toujours si heureux de se sentir en famille, que de fermer son cœur, de propos délibéré, aux joies pures et saintes de l'amour conjugal et de la maternité!

Et quelle énergique image de cet égoïsme, de cette dureté de cœur qui atteint si souvent la femme qui vieillit étrangère aux félicités, aux épreuves, aux douleurs de la vie de famille ! *Devenues des rochers !*

En revanche, d'autres légendes sont d'une sérénité, d'une douceur ineffables. On sait quelle est la renommée des vignobles du Rhin. Elle date de loin, puisque la ville de Bacharach (*Bacchi ara*) doit son nom à l'autel élevé par les légions romaines au dieu qu'elles regardèrent comme le protecteur naturel d'un pays si favorisé de ses dons. Charlemagne, paraît-il, encouragea beaucoup cette culture qui fait la richesse du pays. Le souvenir en est resté gravé dans la mémoire du peuple. Si, par un beau clair de lune, au mois où la vigne en fleurs embaume l'air, vous longez les bords du fleuve, ne croyez pas que cette ombre qui glisse sur la montagne opposée soit celle de quelque nuage que les hauteurs du bord où vous êtes vous empêchent de voir. C'est l'ombre que forme en passant le grand empereur Charlemagne qui, réveillé par le doux parfum, a quitté sa tombe d'Aix-la-Chapelle et parcourt son fleuve chéri en bénissant les vignes de ses enfants qui dorment. Un poëte allemand, M. Geibel, a fait une charmante ballade sur cette poétique donnée. Il représente le vieil empereur distribuant sa bénédiction le long des deux rives et aspirant les émanations des vignes fleuries. Il veut passer d'une rive à l'autre :

Bei Ruedesheim da funkelt [1]
Der Mond ins Wasser hinein

[1] *Geibel's Gedichten*, Berlin 1844.

Und baut eine gold'ne Brücke
Wohl über den grünen Rhein.

Der Kaiser geht hinüber
Und schreitet langsam fort
Und segnet langs den Strome
Die Reben in iedem Ort.

Dann kehrt er heim nach Aachen...

Ce que nous essayons de rendre ainsi :

A Ruedesheim, étincelante,
La lune reluit au ciel clair,
Et à travers l'onde tremblante,
Lui fait un pont sur le Rhin vert.

Sur ce pont d'or l'Empereur passe,
Et il s'avance lentement,
En bénissant à chaque place
Les vignes le long du courant.

Puis il retourne vers sa tombe...

Je citerai encore un spécimen de ces légendes empreintes d'une douceur rêveuse, qui pourtant ne manquent ni de hardiesse, ni de vigueur dans leur idée principale. Cela nous aidera mieux à saisir la portée des légendes religieuses dont le tour viendra bientôt.

Le plus beau des points de vue rhénans est peut-être celui qu'on obtient un peu au-dessus de Rolandseck en regardant vers le nord. Le fleuve, dans toute sa beauté majestueuse, baigne une île plantée de tilleuls, au milieu desquels s'élève le couvent de Nonnenwerth, que le gou-

vernement français voulait supprimer en 1802, lorsque Joséphine s'en déclara la protectrice à cause de sa situation ravissante. A gauche, en face du couvent, le mont de Roland (*Rolandseck*) s'avance en promontoire, dominant le petit village du même nom et offrant aux regards, sur une saillie de rocher, un grand arceau noirci par le temps, unique débris d'un manoir autrefois très-puissant. Au fond, de l'autre côté du Rhin, le Drachenfels s'élance audacieusement dans les airs, portant aussi sur son sommet aigu des ruines imposantes. Lorsqu'un beau soleil vient éclairer le fleuve et la montagne, que l'azur des eaux se marie à la verdure épaisse des forêts et aux mille couleurs de la plaine fertile et ondulée qui monte doucement vers les Sept-Montagnes, c'est un de ces paysages que l'on peut contempler bien longtemps, parce qu'ils remplissent l'âme d'une joie sereine. Il y a tant d'harmonie, d'unité et de variété dans ce magique tableau !

Voici maintenant la touchante histoire que la tradition populaire rattache à ces beaux lieux. C'est la légende que Schiller a mise en vers sous le titre du *chevalier Toggenburg*, en changeant je ne sais pourquoi le nom des personnages et le théâtre de l'événement.

Avant d'accompagner l'empereur Charlemagne à la guerre contre les Musulmans d'Espagne, Roland, l'héroïque paladin, s'était fiancé à la belle Hildegarde, fille du seigneur de Drachenfels. Au bout de deux années on apporta la nouvelle que le courageux chevalier avait trouvé la mort dans les champs de Roncevaux. Hildegarde prit alors le voile et s'ensevelit avec sa douleur dans le couvent de Nonnenwerth. Pourtant la nouvelle

était fausse. Roland, laissé pour mort sur le champ de bataille, guérit de ses blessures et revint, aussitôt qu'il put, au château de Drachenfels. Il frappe et demande sa bien-aimée.

Die Ihr suchet tragt den Schleier,
Ist des Himmels Braut;
Gestern war des Tages Feier,
Der sie Gott getraut.

Celle que vous cherchez porte le voile austère
D'une épouse de Dieu;
Hier du céleste hymen, au pied du sanctuaire,
Fut prononcé le vœu.

A cette nouvelle Roland renonce à la vie des camps. Il dit adieu à son coursier, à sa noble et chère épée. Il se construit un ermitage sur la montage voisine, à l'endroit même où se dresse encore l'arceau ruiné de Rolandseck. Il passe là toutes les journées, les yeux fixés sur le cloître où sont enterrées toutes ses espérances, heureux si, de temps à autre, le chant des religieuses fait monter jusqu'à lui sa lointaine harmonie; si parfois il peut apercevoir son ancienne fiancée, pâle et résignée, se promenant solitaire dans le jardin du couvent et pensant peut-être, pensant certainement à son Roland qu'elle ne sait pas si près d'elle. Plusieurs années se passèrent ainsi. Mais à la fin Hildegarde ne sortit plus. Un jour une cérémonie funèbre amena toutes les nonnes dans le cimetière de la communauté. L'on mettait l'une d'elles en terre, et c'était Hildegarde; car elle n'était pas parmi les sœurs qui priaient sur la

tombe nouvelle. Le lendemain on trouva Roland mort à cette même place qu'il n'avait plus quittée. Il était assis, selon sa coutume, et ses yeux, ternis par la mort, étaient toujours fixés sur le monastère.

Voilà bien la légende locale avec sa mélancolie profonde, sa muette résignation contemplative. Dans un autre pays Roland eût certainement enfoncé les portes du couvent, réclamant sa fiancée au nom d'anciens serments que des vœux arrachés par une fausse nouvelle ne faisaient après tout que confirmer. Peut-être eût-il eu à combattre contre les gens d'Église et leurs vassaux armés, mais Durandal et Charlemagne étaient là, et puis, pour rester fidèle au caractère très-catholique du temps, on eût demandé au pape le relèvement des vœux d'Hildegarde. Que n'aurait pas accordé le Saint-Père à l'ami de l'Empereur, au paladin Roland? La résignation est assurément la plus belle des vertus, mais à la condition qu'on ait fait tout ce que l'on pouvait pour vaincre la fortune. Il me semble que la destinée historique du pays où notre légende est née se peint déjà dans la manière dont elle se termine. Pourtant ne méconnaissons pas ce qu'il y a de protestation douloureuse, d'espérance indestructible en l'avenir dans la résignation contemplative de Roland. L'union en esprit, l'union certaine après la mort le dédommage en partie de la triste réalité. Et puis, il y a dans sa détermination une sorte de révolte indirecte contre la loi inexorable des vœux monastiques. Roland, assis devant son ermitage, est plus chrétien que catholique. Le sentiment strictement catholique lui eût défendu même cette consolation.

Mais trêve de réflexions. Si jamais votre bonne étoile

vous amène aux beaux lieux que je viens de décrire, montez au Rolandseck ; là, sous l'arceau qui regarde encore le couvent de Nonnenwerth et les murs lointains du Drachenfels et semble avoir été construit pour les encadrer, faites-vous raconter la légende de Roland, et vous verrez si l'émotion ne vous gagnera pas. Pauvre Hildegarde ! pauvre Roland !

III

Le Drachenfels. — Loreley. — L'Évangile.

La Bénédiction des vignes et l'Ermitage de Roland nous ont servi de point de départ dans l'appréciation des caractères distinctifs de la légende rhénane. C'est la mélancolie qui domine, jointe, selon le sujet donné, soit à la sérénité (ce qui n'est pas du tout contradictoire), soit à une aspiration prolongée vers l'infini. On aura pu remarquer aussi la délicatesse exquise du sentiment esthétique. S'il s'agissait d'un tableau, l'on dirait que son principal mérite ne vient pas de la chaleur des tons, du vif contraste des couleurs, mais de la suprême pureté des lignes. Ces récits romantiques sont classiques à leur manière : car, une fois le genre accepté, l'on doit admirer la sobriété des moyens, l'absence d'exagération et la parfaite simplicité du cadre.

Nous poursuivrons cet essai en proposant deux autres légendes également populaires, mais d'un intérêt spécialement religieux. La première, dont le sens historique

se montre, pour ainsi dire, à fleur d'eau, nous ramène encore aux lieux enchanteurs où la légende place la douleur muette et résignée de Roland. Nous revenons au Drachenfels.

Le Drachenfels est la première des Sept-Montagnes, lorsque l'on quitte Bonn en remontant le fleuve. Il s'élève à pic, en forme de pyramide, à une hauteur d'environ 1000 pieds au-dessus du niveau du fleuve. Parvenu au sommet, l'on jouit de l'une des plus belles vues du Rhin. Le regard embrasse un vaste horizon qui s'étend sur un rayon de dix lieues, depuis les sommets volcaniques de l'Eifel jusqu'à la ville de Cologne, dont les clochers aigus ressortent sur le ciel à l'extrême limite. L'aspect de cette montagne vue d'en bas a quelque chose d'imposant et qui frappe beaucoup l'imagination à cause de sa forme exceptionnelle. Sur le flanc est une caverne profonde se dessinant en noir sur une pente perpendiculaire qui défie l'escalade.

Or la légende raconte que, dans un temps très-reculé, cette caverne était le repaire d'un affreux dragon qui faisait la terreur et la désolation des habitants. Il se nourrissait de victimes humaines, et les gens du pays, pour s'exempter autant que possible de la dîme sanglante qu'il prélevait sur eux, étaient forcés de faire la guerre aux tribus voisines et offraient au monstre les prisonniers qu'ils parvenaient à ramener. Il en fut ainsi pendant bien longtemps. Mais un jour, parmi les prisonniers de guerre, se trouva une jeune étrangère d'une rare beauté. Les anciens du pays décidèrent d'un commun accord qu'elle serait offerte en pâture à la bête sanguinaire, se felicitant de pouvoir immoler à sa voracité une victime

aussi choisie. Sans doute sa fureur serait apaisée pour quelque temps. La jeune prisonnière, calme et résignée, demanda pour toute grâce qu'on lui laissât ses vêtements et ce qu'elle portait avec elle. On y consentit sans trop savoir quel était son dessein. Vêtue de blanc, elle est conduite dans la direction de la caverne où le dragon avait établi sa demeure. L'horrible bête s'avance précipitamment, soufflant le feu par ses narines et remplissant l'air de ses mugissements. Mais au moment où déjà son haleine impure atteignait la victime, celle-ci tire de son sein un simple instrument composé de deux bâtons posés transversalement. A la vue de la croix (car cette jeune fille était chrétienne, la première de sa religion qui eût pénétré dans la contrée), à la vue de la croix, disons-nous, le monstre s'arrête, se débat dans d'affreuses contorsions et, enfin, subjugué par cet invincible talisman, il retourne précipitamment vers la caverne où il disparaît. Depuis lors on n'en entendit plus parler, et la contrée entière, délivrée du dragon, se convertit à la religion de sa libératrice [1].

[1] Il sera peut-être bon de faire observer qu'au milieu des variantes plus ou moins nombreuses que présente naturellement chaque légende, j'ai préféré la forme la plus simple et, par conséquent, la plus populaire. Ayant dû en 1857 vouer près de deux mois à un repos complet pour cause de santé et les ayant passés le long du Rhin, j'ai cherché autant que possible à recueillir ces vieilles traditions de la bouche des bateliers et des vignerons, ce sous-sol de la population locale. Depuis longtemps déjà il s'est formé sur cette matière toute une littérature en prose et en vers. L'on peut citer, par exemple, *Rheinland's Sagen* de Reumond et autres auteurs (Cologne et Aix-la-Chapelle, 1837) comme un des recueils les plus complets. Mais on doit regretter que presque toujours les narrateurs aient amplifié arbitrairement, par des enjolivements d'un goût suspect, les simples et naïves données qui leur étaient fournies. Par là ils ont tout gâté. Ainsi la belle légende de Loreley, dont nous allons parler, est devenue sous leur plume la fade histoire des amours d'un jeune prince avec une belle fée.

Telle est cette légende, dont l'analogue existe d'ailleurs en bien d'autres pays. Sur la donnée principale, la défaite inespérée d'un monstre colossal, la tradition populaire a bâti une autre histoire, d'un genre tout différent et qui rentre dans la légende héroïque, tandis que la nôtre appartient à la légende religieuse. C'est un jeune héros, Sigefroi l'Écaillé, qui tue le dragon à force d'adresse et de courage. A ce dernier récit il faut plutôt rattacher le souvenir de quelque repaire de brigands anéanti par un intrépide chevalier.

Quant au sens de la légende que nous avons reproduite en détail, il est facile à deviner. C'est une sorte de mythe contenant le souvenir de l'avénement du christianisme dans ces pays où régnait le culte souvent cruel des divinités germaniques. L'on sait que la mythologie germaine, en vertu d'un trait commun, du reste, à tous les polythéismes, regardait les hautes montagnes comme le séjour particulier des dieux. L'étymologie des noms de montagne Jura, Joux, Mont-Tonnerre, Alpes (*Elven, Elpen*, les Elfes ou génies des montagnes), Harz (de Hertha, déesse de la terre), etc., se rattache à cette croyance. L'on sait aussi que des victimes humaines étaient souvent offertes aux divinités principales, et c'étaient souvent les prisonniers de guerre qui leur étaient immolés. Le christianisme délivra les populations rhé-

Les frères rivaux, dont nous avons précédemment raconté la sombre histoire et la terrible punition, se métamorphosent en deux moines qui, blasés sur le monde, vont finir leurs jours dans un cloître. Pour amener ce dénoûment, la jeune fille pour laquelle ils se battaient se serait jetée au milieu d'eux et les aurait forcés à se réconcilier. C'est le théâtre et le roman modernes transplantés en plein moyen âge : fleurs sans couleurs, fruits sans saveur.

nanes, comme toutes les autres, de cet affreux cauchemar, en plantant au milieu d'elles la croix. Sa contemplation suffit en effet pour abolir tous les sacrifices, parce que celui-là seul est le vrai qui s'est accompli sur elle. Quant à la personnification du paganisme dans un dragon monstrueux, elle fait partie de la symbolique universelle de l'Église. Les faux dieux, Satan, le serpent, le dragon, ce serpent ailé et muni de griffes, qui semble n'avoir été inventé que pour donner au serpent la grandeur et la puissance qui conviennent à Satan, tout cela a toujours été confondu dans l'imagination populaire. Le dragon du Drachenfels est le frère de la *Gargouille* de Rouen, vaincue par l'évêque Romain, qu'assistait le plus grand criminel de la ville, et condamnée depuis lors à servir d'égout aux églises de Normandie. Il a aussi pour sœur la *Tarasque* de Tarascon, que sainte Marthe a réduite à l'impuissance en l'attachant avec un simple lien qu'un enfant eût pu rompre. La famille de ces dragons est très-nombreuse et presque tous les pays ont vu se former des traditions parallèles. Je crois pourtant que l'on peut décerner la palme à la légende du Drachenfels. Il est impossible d'imaginer une personnification plus poétique et plus pure de la foi chrétienne envahissante que cette belle vierge inconnue, cette jeune fille à la blanche robe qui, impassible et confiante, met en fuite la puissance des enfers rien qu'en montrant la croix.

Ce sens évident de la légende du Drachenfels nous met sur la voie du sens analogue, mais moins transparent, d'une autre légende également très-populaire aux bords du Rhin, celle de Loreley.

L'on donne ce nom à une partie très-singulière du

fleuve, comprise entre Oberwesel et Saint-Goar. Lorsqu'on le remonte au-dessus de Boppard, on est frappé du changement qui s'opère insensiblement dans l'aspect du paysage. Aux montagnes boisées ou couvertes de vignes, aux vergers et aux villages se mirant dans les eaux fugitives, aux vallées gracieuses qui disparaissent comme en souriant derrière les hauteurs, succèdent peu à peu de sombres rochers de basalte, qui s'amoncellent sur les deux rives et rétrécissent toujours plus le lit du fleuve. La végétation devient rare. Les eaux, extrêmement profondes, prennent une teinte verdâtre et sinistre. La nature tourmentée porte l'empreinte de convulsions volcaniques et de soulèvements pénibles. Plus on avance, plus cette impression devient saisissante. Tout à coup un rocher gigantesque, d'une forme bizarre, vient fermer l'horizon et barrer complétement le passage. L'on a, du moins, quelque peine à se persuader que le bateau pourra le contourner et que le fleuve, brisé à angle aigu, se déroule encore au delà. De curieux phénomènes viennent encore augmenter l'étrangeté du tableau. Les murailles parallèles de rochers entassés le long des rives donnent naissance à un écho qui reproduit nombre de fois le son émis dans une position favorable. Et puis, en avant et en arrière de ce grand promontoire, à la distance d'une portée de fusil environ, l'on voit se dessiner sur son arête anguleuse un profil bizarre, très-nettement accusé, une énorme tête de femme, qui semble sortir du roc pour surveiller d'un œil attentif tout ce qui se passe dans le défilé. Que l'on descende ou que l'on remonte le fleuve, on rencontre ce regard immobile, dont l'expression est effrayante, et au clair de lune, surtout, cet effet

est vraiment prodigieux. Inutile de dire que ce jeu de la nature a fait surgir en masse les idées superstitieuses dans l'imagination peureuse des âges d'ignorance. Les échos mystérieux de ce bassin solitaire, le bruit des eaux frappant les rochers sombres, les ondes vertes et profondes, pleines de tourbillons perfides qui exigent des bateliers les plus grandes précautions et qui faisaient autrefois de nombreuses victimes, avant que l'art moderne eût diminué les dangers du passage en régularisant le cours du fleuve, tout a pris corps et âme dans la croyance populaire. Les sylphes, les ondines, les génies des eaux et des montagnes ont choisi le défilé de Loreley pour s'y livrer à leurs danses capricieuses, à leurs ébats fantastiques.

Mais c'est surtout la grande figure de pierre, engoncée dans le roc et suivant de son regard l'eau qui s'enfuit, c'est elle surtout qui a frappé les esprits. C'est d'elle que le défilé lui-même tire son nom. Loreley signifie la *sorcière aux aguets* (de *Lore*, fée, sorcière, et de *ley*, *leyern* pour *lauern*, être aux écoutes, en embuscade). C'était, dit la légende, un être malfaisant, une sorte de sirène qui guettait les voyageurs et tâchait de les attirer par ses chants voluptueux. Malheur à l'imprudent qui se laissait séduire ! La sorcière l'entraînait dans les gouffres sans fond et se repaissait de sa chair vivante. Elle fut ainsi, pendant des siècles, le mauvais génie de la contrée et fit d'innombrables victimes. Un jour, enfin, elle vit apparaître un voyageur comme elle n'en avait pas encore vu. Il était si beau, si merveilleusement beau, qu'elle se sentit à son tour fascinée par le charme de l'amour. Éperdûment éprise, elle fit entendre ses chants les plus doux, elle s'épuisa en descriptions enthousiastes

de la félicité qui les attendait tous deux, si le bel étranger consentait à partager avec elle son empire souterrain. Mais tout fut inutile. Le voyageur passa indifférent et dédaigneux. Alors abîmée de honte et de douleur, elle se jeta dans le fleuve et ne reparut plus.

Cette légende est sœur de celle du Drachenfels. C'est la même idée d'un être surnaturel et mauvais, finalement vaincu par l'arrivée d'une puissance inconnue qui le met en fuite en déployant simplement la vertu du bien. Cette puissance nouvelle, ignorée au moment de son apparition, dont la défaite semblait inévitable et dont le succès est si prompt, blanche vierge au Drachenfels, beau voyageur à Loreley, ne peut être que l'Évangile faisant fuir le paganisme par sa seule présence, en vertu de la force morale qui lui est inhérente.

C'est un fait reconnu par tous les mythologues modernes que chez les peuples indo-germaniques les pays de montagnes et de brouillards, ceux surtout où le paysage revêt une forme exceptionnelle et singulière, ont prêté plus que les autres à la génération des croyances polythéistes et à la fixation des lieux de culte. La dangereuse déesse de Loreley semble avoir été l'une des formes locales de la grande déesse tellurique de la Germanie, Hertha. Elle était adorée certainement sur le Brocken, dans le Harz. Là, comme à Loreley, les blocs énormes, entassés les uns sur les autres, ont déterminé ses adorateurs à lui offrir leurs sacrifices. Là, comme à Loreley, les superstitions du moyen âge assignent le rendez-vous des démons et des sorciers. Là, comme à Lorelay, il est question d'une déesse qui attire dans sa

retraite profonde les mortels dont la beauté la séduit, et l'opéra de *Tannhauser* a été composé sur cette donnée légendaire. Peut-être le caractère de la déesse a-t-il spécialement souffert à Loreley des fréquents naufrages dont cet endroit était le théâtre. C'est pourquoi nous retrouvons dans sa légende quelque chose qui rappelle la fable grecque des sirènes. Peut-être aussi la tradition populaire a-t-elle amalgamé les accidents et les sacrifices [1]. A certaines époques de l'année le culte de Hertha était l'occasion de fêtes populaires, où sans doute la pureté morale n'était guère respectée. La légende semblerait supposer que le paganisme local tenta une sorte de fusion avec le christianisme apparaissant, comme nous en trouvons maint exemple dans les premiers siècles de l'Église. Il pouvait compter sur l'attrait qu'exercent longtemps sur un peuple les fêtes joyeuses consacrées par une religion vieillie. Combien de fêtes encore célébrées dans l'Europe chrétienne sont païennes d'origine! Mais la légende suppose aussi que la sévérité morale du principe chrétien se refusa à cet alliage impur, et la déesse de Loreley en fut pour ses frais de séduction. La figure de pierre est restée sans doute; mais désormais

[1] Tacite (*De mor. German.* 40) décrit le culte de Hertha comme provoquant à la fois les réjouissances populaires et la terreur superstitieuse. Son principal sanctuaire étant près d'un lac, qu'il ne désigne pas autrement, il arrive que les esclaves employés à son service sont promptement engloutis dans les eaux. *Servi ministrant, quos statim idem lacus haurit. Arcanus hinc terror sanctaque ignorantia.* Ce sont ces analogies et le rapport avec la déesse du Harz qui me décident à rapprocher la fée de Loreley de Hertha plutôt que de Freya ou Frigga, la Vénus germanique. Cependant comme celle-ci semble avoir été souvent adorée comme divinité tellurique, il ne serait pas impossible qu'il y eût confusion locale des deux divinités. A côté d'un fond commun, la mythologie des Germains présentait une foule de variantes locales, comme cela est naturel dans une race fractionnée en beaucoup de peuplades sans aucun centre d'unité.

sans prestige, miracle rationalisé, elle n'a plus été qu'un objet curieux auquel se rattachaient d'anciens souvenirs.

Qu'on y fasse bien attention. Il y a dans ces deux vieilles légendes un enseignement profond. Le christianisme a donc revêtu pour les populations rhénanes qui saluèrent son apparition la forme d'une délivrance, d'une rédemption. Voilà le fond commun qui réunit la légende du Drachenfels à celle de Loreley. Au Drachenfels, c'est la foi qui triomphe de l'enfer en lui montrant la croix. A Loreley, c'est l'idéal moral chrétien qui repousse les impuretés du paganisme dans lesquelles il ne trouve pas de plaisir. Aux deux endroits le christianisme l'emporte, non par une doctrine magique ou des rites superstitieux, mais uniquement par sa valeur intrinsèque, sa puissance morale. Eh bien ! la vieille légende a raison, et c'est après bien des travaux et des discussions que nous sommes parvenus à découvrir cette chose vieille de dix-huit siècles : le christianisme est essentiellement l'*Évangile*, la bonne nouvelle de délivrance, la puissance régénératrice qui nous sauve de Satan, c'est-à-dire du péché.

Mais un autre trait commun qu'il ne faut pas oublier, c'est l'impression de beauté suprême que le christianisme a faite sur les âmes naïves qui le connurent pour la première fois. Cette impression rentre dans les deux légendes à titre d'élément essentiel. N'auraient-elles pas encore raison sur ce point? Ah ! si la beauté consiste dans l'harmonie d'un ensemble et son essor vers l'infini, y a-t-il au monde quelque chose de plus souverainement beau que l'Évangile sous sa forme authentique et pri-

mitive? La faim et la soif de la justice, le désir continu de l'idéal, voilà les colonnes du temple; la certitude de les apaiser dans la communion en esprit avec le divin frère Jésus de Nazareth, voilà le sanctuaire; *que tous soient un en nous, ô Père, comme nous sommes un*, que le jour vienne où Dieu sera tout en tous, voilà la flèche qui monte aux cieux, qui monte à l'infini, emportant avec soi la prière de l'Église espérante. Sans doute les âmes simples qui s'ouvrirent à la prédication chrétienne dans les pays que nous avons parcourus, n'auraient pas su exprimer comme nous ce sentiment d'admiration que provoque toujours l'Évangile dans tout esprit qui s'attache à le contempler. Mais comme nous elles dirent : qu'il est beau !

Que le bon sens vulgaire se récrie, s'il lui plaît. Il n'empêchera pas qu'il y a quelque chose de merveilleux à retrouver dans deux vieilles légendes l'idée qui fera la théologie moderne, savoir que l'Évangile n'est ni un dogme, ni un rituel, mais un fait vivant, une manifestation de lumière divine qui surgit au sein de l'humanité, une vérité religieuse et morale qui subjugue par sa radieuse beauté et met en fuite la puissance du mal par sa force spirituelle. Du reste, l'évangile de Matthieu nous avait déjà montré que les enfants disent quelquefois la vérité mieux que les Scribes (Matth. xxi, 16).

IV

De la formation des légendes. — Les amours de Jupiter. — La légende ecclésiastique. — Les onze mille Vierges.

Avant de poursuivre nos recherches sur la légende rhénane, nous devons prévenir une objection qui s'est peut-être élevée dans l'esprit de nos lecteurs. Quand on veut interpréter, c'est-à-dire ramener aux conditions de notre pensée moderne avec ses formules abstraites et rigoureuses, quelque chose d'aussi vivant, d'aussi naïf que le mythe ou la légende, on court un grand danger, celui d'y voir ce qui n'y est pas et d'attribuer aux narrateurs populaires un symbolisme profond, dont ils n'eurent aucune idée. C'est l'écueil sur lequel échoua le néo-platonisme, quand, pour défendre le paganisme devant le christianisme envahissant, il tranforma la mythologie en un système complet de philosophie transcendante. A l'en croire, des sages, des génies supérieurs avaient conçu dès la plus haute antiquité les vérités métaphysiques les plus profondes, et ils auraient voulu en faire la substance de la religion populaire; mais ayant devant eux des esprits beaucoup trop faibles pour les comprendre, ils les auraient habillées sous forme de récits symboliques. De la sorte, le philosophe pouvait se réconcilier avec la religion traditionnelle en retrouvant sous son enveloppe figurée la pensée philoso-

phique dont elle était comme imbibée. C'est ainsi que toutes les traditions, bizarres ou gracieuses, immorales ou absurdes, de la mythologie grecque, devenaient un cours complet de métaphysique néo-platonicienne. Sans doute il est difficile aujourd'hui de ne pas ressentir un certain mouvement d'humeur quand on voit avec quel manque de goût, avec quelle injustice même les Pères de l'Église traitent les traditions païennes. Leur sens sérieux, leur raison d'être leur échappe complétement, et quand ils ont dit que les dieux de l'Olympe sont des rois divinisés après leur mort, ou que c'est le démon qui a fabriqué de toutes pièces le polythéisme grec et romain, ils s'imaginent avoir tout expliqué. Mais le néo-platonisme tombe dans l'autre excès. D'abord il se méprend complétement sur le vrai caractère de la mythologie populaire, parce qu'il ne se rend pas compte de sa genèse. Il oublie surtout qu'elle est essentiellement une religion de la nature. Tous les dieux de la Grèce sont originairement des phénomènes naturels, et la comparaison des religions grecques avec les religions indiennes ne nous laisse désormais aucun doute à cet égard [1]. L'idée qu'une métaphysique supérieure a préexisté à l'établissement des religions mythologiques n'est qu'une hypothèse, et une hypothèse absurde. Enfin l'arbitraire le plus complet règne dans la transformation du mythe en théorème philosophique. On y peut faire tout rentrer à sa guise. C'est le défaut commun de toutes les interprétations allégoriques. Dupuis, parmi nous, tomba dans une erreur analogue, lorsqu'il

[1] Voy. le savant ouvrage de M. Alfred Maury, *les Religions de la Grèce antique*.

prétendit ramener tous les cultes à un système astronomique plus ou moins développé. Lorsque, de nos jours, la savante Allemagne appliqua son érudition et son intuition merveilleuse pour les choses du passé à l'étude des religions antiques, ce ne fut pas sans se laisser entraîner plus d'une fois dans la même illusion. Le Dr Creuzer, sous plus d'un rapport, est un néo-platonicien.

Pour ne pas donner sur cet écueil toujours voisin, quand on étudie la formation et la valeur des légendes et des mythes, je proposerai la règle que voici : tâcher de découvrir le fait simple, de conscience, de nature ou d'histoire, qui a dû donner lieu à la légende ; puis, comparer avec l'impression que l'on ressent soi-même à l'idée de ce fait primitif l'impression dont la légende porte l'empreinte, afin d'arriver par là à une certaine communauté de sentiment, à la sympathie avec les esprits naïfs qui l'ont engendrée et adoptée; enfin ne se permettre, en fait d'interprétation, que ce qui ressort directement et immédiatement du sentiment obtenu par cette méthode, que j'appellerai *esthétique* pour la distinguer de la méthode *symbolique* du néo-platonisme.

En effet le mythe, la légende mythique ne sont pas des *symboles*, ou du moins ils ne le sont qu'après coup, pour le penseur qui a retrouvé l'événement, le phénomène, l'impression qui leur a donné naissance. L'homme des temps mythiques ne sait pas distinguer entre le sens historique de la tradition et son sens littéral, et il ne pense même pas à la possibilité de les distinguer. Le sentiment qui émeut son âme devant un phénomène quelconque est identique à celui que nous éprouverions

nous-mêmes; mais la forme sous laquelle il se représente ce phénomène diffère totalement. Par exemple, avec cette même ingénuité qui permet à l'enfant d'animer sa poupée ou son cheval de bois au point de causer et de discuter avec eux, l'homme des temps primitifs voit des êtres animés dans les nuages qui interceptent le soleil et dans les pluies qui fécondent la terre. Incapable de saisir les idées générales et encore plus de les exprimer, il individualisera spontanément, et sans avoir conscience de cette opération, les vérités religieuses et morales que supposent certains grands événements dont il a souvenir; ou bien encore il agglutinera des légendes originairement distinctes, parce qu'elles offrent des points de ressemblance ou mettent en scène une même personnification. Ainsi, que le Zeus hellénique, apporté par une invasion victorieuse, se substitue dans l'adoration de la Grèce au vieux Cronos et le renvoie, avec ses adorateurs refoulés, végéter au sud de la péninsule italique, voilà toute une révolution politique et religieuse, qui ne laissera d'autre trace dans la mémoire des générations ultérieures que la fable du jeune Jupiter détrônant son père Saturne et le reléguant en Italie. De plus, chaque tribu hellénique adore, il est vrai, le dieu national, Zeus ou Jupiter; mais chacune se représente son histoire à sa manière, ou plutôt chacune a son mythe cosmogonique, ordinairement exprimé par l'union du dieu du ciel et d'une déesse tellurique, personnification de la terre (Junon, Léda, Thémis, Déméter ou Cérès, Latone, etc., etc.). Au bout de quelques siècles, peut-être vers l'époque de la guerre de Troie, il arrive que ces tribus différentes en viennent au

sentiment de leur origine, de leur langue, de leur religion, de leur nationalité communes. Et ainsi se formera l'histoire compliquée et peu morale des amours de Jupiter. C'est le même dieu qui, dans la croyance des diverses tribus, a été le héros de toutes ces aventures, et l'homme de ces temps-là est bien trop naïf pour soupçonner que l'une des légendes doive exclure l'autre. Telle est la genèse inconsciente, irréfléchie du mythe et de la légende mythique. Telle est, pour revenir à notre sujet, la manière dont la victoire du christianisme sur le polythéisme germain s'est peinte spontanément dans l'imagination des populations rhénanes. Une phrase comme celle-ci : « L'Évangile, par l'ascendant de sa » vertu morale, a anéanti le culte impur et sanguinaire » qui régnait avant lui, » n'aurait pas eu de sens au milieu d'elles, n'aurait pas eu de mots pour s'exprimer. Encore aujourd'hui les gens sans instruction ne la comprennent guère. Au contraire le sentiment de la prompte défaite de la vieille religion, aux rites sombres ou licencieux, par la puissance du christianisme si pur et si consolant, s'est formulé pour ces populations, d'une manière toute naturelle, dans la représentation d'un dragon monstrueux vaincu par une blanche jeune fille qui tient une croix dans sa main, ou d'une fée redoutable, dont les avances voluptueuses sont dédaigneusement repoussées par le beau voyageur dont elle était éprise.

Que résulte-t-il de là ? C'est que, autant le mythe, la légende sont pleins de poésie, de charmes, d'enseignements, si, pour les étudier, on se transporte dans l'état intellectuel au sein duquel ils ont pris racine, autant il

est absurde et même coupable, au point de vue de la vérité, de vouloir les imposer à des générations qui se meuvent dans une tout autre atmosphère et vivent à une lumière infiniment plus pure. Quand je médite avec sympathie une légende du moyen âge, un mythe des temps antiques, quand je m'émerveille à la vue des choses belles et saintes que cette étude me fait souvent découvrir, c'est que, ayant égard au milieu qui les a vus naître j'y retrouve la vérité, la divine vérité, exprimée aussi bien que possible dans le milieu donné. Et si, dans les détails de la légende ou du mythe, il m'arrive de rencontrer, tantôt plein de grâce, tantôt plein d'énergie, un écho du sentiment que me fait éprouver à moi-même la vérité ou l'événement qui en forme le contenu réel, mon sens religieux et moral se retrempe dans cette impression fraîche et juvénile. De même je me sens délicieusement ému, lorsqu'un enfant, de sa voix ingénue, dans sa foi naïve, me redit à sa manière quelques-unes des grandes vérités ou des grands devoirs qui sont à la base de ma vie spirituelle à moi-même. Mais si, pour cela, vous allez me parler d'ajouter foi aux bizarreries et aux absurdités littérales du récit légendaire, alors je me révolte et c'est au nom de la sainte vérité que je vous dis : Cela n'est pas, cèla est faux.

Et voilà pourquoi autant j'aime la légende populaire, sans prétention ni artifice, me parvenant dans son innocence à travers les siècles du sein des générations disparues, autant je me retrouve protestant, indigné et révolté, lorsque, de nos jours, un clergé s'en vient, au nom de sa prétendue infaillibilité, m'imposer la croyance à je ne sais quel conte bleu, qu'il a jadis couvert de son man-

teau et dont il ne sait plus se debarrasser. C'est sur les bords du Rhin surtout que l'on peut apprécier la différence énorme qui existe entre la légende populaire et la légende ecclésiastique.

Les reliques des saints sont abondantes le long du Rhin et aux lieux circonvoisins. Allez, par exemple, à Aix-la-Chapelle, l'antique résidence de Charlemagne, et pour la somme d'un thaler (3 fr. 75), on vous montrera les *petites reliques*, lesquelles consistent en un morceau du bois de la croix, un lambeau du suaire qui enveloppa le corps inanimé du Seigneur, une ceinture de la Vierge et une ceinture de Jésus lui-même. Et si vous avez le bonheur d'arriver au moment qui revient tous les sept ans et où l'on expose les *grandes reliques*, vous pourrez voir en sus le drap qui ceignait Jésus lors de la crucifixion, celui sur lequel fut décapité Jean-Baptiste, une robe blanche (que l'on dit être en coton) de la Vierge Marie et les langes dont l'enfant Jésus fut enveloppé à sa naissance. Ceci déjà vaut bien la peine d'être vu, quand ce ne serait que pour se convaincre par ses propres yeux qu'il est des gens et des institutions incorrigibles. On se souvient encore du bruit qu'a fait, il y a une quinzaine d'années, la sainte tunique de Trèves, rivale heureuse de celle d'Argenteuil. Mais Cologne n'est pas moins fertile en curiosités de ce genre. Si vous en doutez, allez voir l'église de Sainte-Ursule.

A peine entré, l'on est introduit dans une chapelle latérale, dont l'aspect ne laisse pas que d'étonner au premier abord. Figurez-vous un quadrilatère assez vaste, tapissé, de haut en bas, de long en large, de crânes, de tibias, de sternums, de vertèbres, de cubitus, etc.; puis,

des armoires entr'ouvertes contenant un grand nombre de bustes, plus grands que nature, en cuivre doré. Lesdits bustes sont surmontés d'une face et d'un cerveau argentés; mais cette face et ce cerveau, se démontant au moyen de crochets, laissent voir autant de crânes qu'il y a de bustes. Beaucoup de ces têtes métalliques sont frisées à la mode du dernier siècle : ce qui certainement s'assortit fort agréablement au contenu lugubre caché sous le métal. En un mot c'est d'un goût ignoble et d'un effet ridicule. Sur quoi, un pauvre *cicerone*, portant l'habit ecclésiastique, vous raconte gravement que tout ceci représente les restes retrouvés des onze mille vierges martyrisées à Cologne en 237 (je me suis fait répéter deux fois la date) par ordre d'Attila roi des Huns. Sainte Ursule, selon la légende, était une princesse britannique, conduisant dans la Bretagne gauloise, avec l'assistance de deux évêques, onze mille jeunes filles nobles d'Angleterre qui devaient retrouver leurs fiancés au pays armoricain. Le malheur voulut que les vents contraires fissent sortir de la Manche le vaisseau qui les portait. Poussé par la tempête jusque dans le Rhin, il le remonta jusqu'à Cologne. Mais là se trouvaient les Huns qui, séduits par la beauté des jeunes émigrantes, voulurent les convertir au paganisme et les prendre pour femmes. Le mépris avec lequel leurs offres fut repoussées eut pour conséquence le massacre des pauvres jeunes filles, et Ursule tomba la première, percée de flèches. L'église qui porte son nom a été construite sur l'emplacement du carnage. Les crânes de sainte Ursule et de son fiancé sont conservés à part. On montre en même temps le pied décharné de la sainte, un bout de flèche retrouvé dans son cœur,

une épine, longue au moins d'un pouce, que l'on vous dit provenir de la couronne mise sur la tête du Christ [1], et enfin une cruche d'albâtre qu'on prétend avoir servi au miracle de Cana [2]. Il manque un morceau au col du vase; mais on vous rassure en vous apprenant qu'il est en la possession du trésor de Notre-Dame de Paris, lequel, que je sache, ne s'en vante pas beaucoup. Que si vous vous avisez de demander comment, plusieurs siècles après l'événement, on a pu s'assurer de l'identité des squelettes retrouvés et, en particulier, du crâne de la sainte principale, la réponse est toute prête. On vous fait rentrer dans l'église et, à gauche du chœur, on vous montre un tombeau tout moderne, sur lequel s'étend une statue en marbre blanc de la sainte, couchée dans l'attitude de la mort, avec une colombe à ses pieds. Voici l'explication de la colombe. C'était au VII[e] siècle. L'archevêque Cunibert et son clergé s'étaient livrés à des investigations sans résultat pour retrouver l'endroit où le corps de sainte Ursule avait été mis en terre, et ils se déses-

[1] Il est difficile de savoir de quel genre était l'épine dont les soldats tressèrent une couronne au Seigneur lors de la Passion. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que le bois devait être jeune pour se laisser plier dans la forme voulue et, par conséquent, c'est une erreur de la peinture traditionnelle de représenter cette couronne garnie d'énormes piquants, s'enfonçant dans la chair et en faisant sortir le sang en abondance. Cette conclusion d'ailleurs est conforme au symbolisme de toute la scène de l'*Ecce Homo*. La couronne d'épines, le manteau de pourpre, le roseau en guise de sceptre, les salutations ironiques des soldats ont pour but, non pas d'augmenter les souffrances physiques du divin condamné, mais d'insulter le roi des Juifs en le décorant des emblèmes d'une royauté dérisoire.

[2] Cette cruche, qui contiendrait au plus 4 à 5 litres d'eau, est en tout cas en contradiction avec le récit canonique, d'après lequel les six vases contenaient au moins 2 *métrètes*, mesure grecque de capacité d'un peu plus de 38 litres. Donc chacun devait avoir une capacité de plus de 12 litres. D'ailleurs il est dit qu'ils étaient de pierre.

péraient de l'inutilité de leurs recherches, quand un jour, à la vue du vénérable chapitre, une colombe apparut soudain et, après avoir décrit une série de cercles concentriques, vint se poser sur une place fixe qu'elle ne voulut plus quitter. L'on creusa à cette place et l'on retrouva le corps si longtemps cherché. On ajoute encore que des inscriptions très-précises, retrouvées en même temps, ne laissaient aucun doute sur l'identité.

Enfin, pour achever de vous convaincre, on vous montre trois grandes fresques décorant la voûte du chœur. La plus éloignée du spectateur représente le massacre des onze mille vierges par ordre d'Attila, à cheval, portant une longue barbe blanche et vêtu comme un pacha turc. Le navire que vient de quitter cette nombreuse troupe de jeunes filles et qui a porté par conséquent plus de monde que le *Great-Eastern* n'en pourra jamais contenir, est à l'ancre à peu de distance, battant pavillon hollandais. La fresque suivante est consacrée au supplice proprement dit de sainte Ursule, qui, vêtue d'une robe bleu d'azur, tombe percée d'une flèche énorme. Enfin la troisième fresque vous fait assister à la découverte miraculeuse du tombeau de la sainte qui est retirée de terre en robe rose.

Nos lecteurs ne s'attendent pas à ce que nous discutions un pareil tissu d'absurdités. L'opinion la plus accréditée, parmi les érudits qui ont eu le courage d'approfondir la question, fait dater de 1163 environ le moment où les prétendues reliques ont été découvertes. Quant à la légende en elle-même, elle semble avoir amalgamé, par un procédé très-fréquent dans ces sortes de créations populaires, des événements très-distincts et séparés par un

long espace de temps. Attila, qui, sur les bords du Rhin, concentra longtemps sur sa personne toutes les terreurs chrétiennes, joue là un rôle mythique : du moment qu'un crime énorme, gigantesque, a été commis, il ne saurait avoir d'autre auteur que lui. Nous savons aussi qu'au v[e] siècle il y eut de nombreuses émigrations des populations bretonnes d'Angleterre chassées par l'invasion saxonne et se réfugiant en Armorique, où elles retrouvaient leur langue, leurs coutumes, une population-sœur. Peut-être un rameau de cette émigration, qui dura longtemps, s'égara-t-il en effet sur les bords du Rhin. Mais évidemment la religion n'eut rien à faire avec leur apparition dans la ville d'Agrippine. C'est même le point sur lequel la légende varie, car une autre version prétend que ces jeunes filles revenaient de Rome, où elles avaient été en pèlerinage. Le massacre, au contraire, pourrait bien être le reflet, grossi par l'imagination populaire, des persécutions en masses ordonnées contre l'église très-ancienne de Cologne, peut-être sous Décius. On sait avec quelle fréquence le langage symbolique de la première Église désignait sous le nom de *pures*, de *vierges*, d'*immaculées*, les saintes âmes des deux sexes qui avaient payé de leur vie leur fidélité à leur Sauveur. Ce symbolisme est déjà marqué dans l'Apocalypse (XIV, 4-5). Nous pourrions ainsi voir dans la légende le souvenir transfiguré des tourments soufferts par ces âmes innocentes, que le paganisme voua à d'affreux supplices dans l'une des convulsions de son agonie, et si je la trouvais simplement et naïvement racontée dans quelque vieille chronique, je lui trouverais encore un charme poétique. Mais quand une pareille histoire, adoptée, amplifiée, exploitée par le

clergé, est imposée aujourd'hui à la croyance des fidèles par ce même clergé ; quand on voit d'aussi plates contre-vérités perdant, par les preuves matérielles et rebutantes qu'on en veut donner, le parfum d'idéal qui les eût ennoblies jadis, devenir la nourriture spirituelle et officielle d'une population tout entière, alors on s'indigne et on se retire avec le sentiment que si les enfants ont de la grâce à dire la vérité à leur manière, les hommes faits jouent un rôle aussi niais que répréhensible, quand ils singent ce langage enfantin devant leurs semblables et qu'ils veulent forcer ceux-ci à écouter respectueusement leurs puérilités factices. Oh ! ceci n'est plus de la naïveté, c'est de la mauvaise foi, et on produit par cette méthode, non pas de la simplicité, mais de l'idiotisme.

Les siècles se suivent et ne se ressemblent pas. Au dix-septième siècle, m'a-t-on dit, le cadavre d'un enfant illégitime ayant été enterré dans l'église de Sainte-Ursule, on fut obligé de l'enlever, tant ce voisinage impur causa de troubles, de bruits étranges, de remuements indignés parmi les ossements suspendus le long des murs. Au siècle dernier un chirurgien de Cologne eut le malheur de démontrer que tous ces ossements n'étaient pas des *ossa virginea* et que, dans le nombre, il se trouvait même des *ossa canina*. Il fut chassé de la ville par décret épiscopal. De nos jours on le dit, on l'écrit, et cela n'a pas d'autre conséquence. Les ossements, devenus sans doute plus tolérants, ne manifestent plus la moindre indignation et les portes de la vieille ville restent ouvertes aux audacieux négateurs.

Seule, l'Église catholique ne change pas et, dans la langue de Luther, de Leibniz, de Lessing, de Kant, de

Schiller, de Gœthe et de Hegel, continue à débiter sa monotone cantilène sur les os poudreux qu'elle a jadis enchâssés, et qu'elle persiste à vous montrer toujours, de son doigt ridé, comme une vieille nourrice qui fatigue ses nourrissons devenus grands des contes dont elle berça leur enfance.

La poésie n'a rien à faire ici. Elle s'accommode à merveille de l'innocence, mais non de la sottise.

V

La cathédrale de Cologne. — Le genre gothique. — Idéal et réalité. — Les trois Rois-Mages.

La poésie est fille du ciel. Il sera beaucoup pardonné à l'Église romaine parce qu'elle a, dans son beau temps, répandu beaucoup de poésie sur la terre. C'est encore aujourd'hui dans la poésie du passé qu'elle trouve sa puissance sur les meilleurs esprits qui lui sont attachés, et nous, protestants modernes, nous serions étroits et injustes si nous ne savions pas ouvrir nos âmes aux grandes et belles choses qu'enfanta le catholicisme du moyen âge.

Au surplus, la véritable poésie religieuse du moyen âge est un fruit de l'esprit chrétien plutôt que de l'esprit catholique-romain proprement dit, et toutes les sociétés religieuses qui portent le nom chrétien peuvent revendiquer leur droit d'héritières. Seulement c'est un héritage qu'il faut accepter sous bénéfice d'inventaire. Il y a bien des

choses qu'il faut mettre au rebut, et dans celles qu'il faut conserver, nous reconnaîtrons toujours l'empreinte de l'idéal chrétien, supérieur aux sectes et aux églises. Le contraste que nous verrons surgir entre une grande œuvre de poésie catholique et une légende ecclésiastique mettra cette vérité en pleine lumière.

Nous sommes toujours à Cologne, dont la cathédrale méritera certainement le premier rang, qu'on lui assigne d'avance, parmi les monuments élevés par les hommes en l'honneur de Dieu. Les travaux, qu'on ne cesse de poursuivre activement, font espérer que notre génération verra s'achever cette œuvre colossale commencée au moyen âge.

Nous disons que ce sera le plus beau monument d'architecture religieuse qui existe, et tout le monde sera de cet avis, si l'on accorde que le genre gothique, avec l'ogive et la flèche qui le caractérisent, constitue le genre religieux par excellence. Or je crois que l'on en doit convenir. Je sais bien ce que les esprits délicats reprochent à cette architecture, qui ne fait pas sur l'âme cette impression de beauté harmonieuse et tranquille que le genre grec et son dérivé, le byzantin, parviennent si bien à produire. Ce dernier même lui est supérieur s'il s'agit de réveiller l'idée du mystère auguste et sombre. Le chœur d'une grande église byzantine est souvent d'une majesté qui effraye. Les esprits positifs, de leur côté, sont médiocrement touchés des formes bizarres ou sans utilité directe d'une foule de détails gothiques. Ils ne comprennent guère que des fenêtres rétrécies, ne laissant passer la lumière qu'avec parcimonie, que des arceaux multipliés, nécessaires pour échafauder le vaisseau principal, qui

sans eux tremblerait sur sa base, que des piliers tellement découpés et amincis qu'ils semblent incapables de rien supporter, soient préférables à de bonnes fenêtres carrées, distribuant l'air et la lumière en abondance, et à de fortes colonnes droites et régulières qui porteraient des montagnes. Et que ne disent pas, et les délicats, et les positifs, des symboles étranges que l'imagination des maîtres-maçons du moyen âge broda comme autant d'agréments sur le canevas général? Sans doute le danger du genre gothique, c'est le colifichet, et l'on peut s'en apercevoir à plus d'une imitation moderne.

Et pourtant le genre gothique est vraiment le plus religieux de tous, car, de tous, c'est celui qui exprime le mieux l'essence de la religion et surtout du christianisme, cette religion des religions. C'est lui qui symbolyse le mieux l'essor vers l'idéal, la faim et la soif des choses célestes. Tandis que le genre grec et le genre byzantin restent, si j'ose ainsi dire, assis et respirant la plénitude de la satisfaction et du pouvoir, l'architecture gothique monte, monte toujours. Vous lui reprochez ses allures, la disproportion qui existe toujours entre la hauteur et la base. Mais c'est précisément pour cela que je l'aime. Oui, elle se hisse, elle se hisse tant qu'elle peut, plus qu'elle ne peut. Elle part de la terre, dans laquelle elle jette ses fortes assises; mais déjà, dès la première ouverture, dès la première ogive, quelque chose vous dit: plus haut! Et cette invitation se répète avec chaque pilier, chaque aiguille, chaque clocheton, chaque arceau: plus haut, plus haut, toujours plus haut! Et quand la flèche s'élance hardie dans l'azur ou qu'elle va, dans la nuée, se perdre mystérieuse, ne dirait-on pas

qu'elle dirige vers le trône de Dieu les milliers de prières, de soupirs, d'humbles efforts, d'ardentes espérances, toutes ces choses dont la nature est de partir d'en bas pour aller en haut, à l'infini? La cathédrale gothique est tout un poëme, elle chante une innombrable quantité de variations sur ce thème éternel que l'humanité ne cessera jamais d'écouter :

Plus haut, toujours plus haut, vers les hauteurs sereines,
Où les bruits de la terre, où le chant des sirènes,
Où les doutes railleurs ne nous parviennent plus!
Plus haut dans le mépris des faux biens qu'on adore,
Plus haut dans ces combats dont le ciel est l'enjeu,
Plus haut, dans vos amours, montez, montez encore
Sur cette échelle d'or qui va se perdre en Dieu [1].

Gœthe a dit quelque part que la musique est de l'architecture fluide et que l'architecture est de la musique solide. Ce mot ingénieux est bien à sa place dans la bouche du grand poëte qui préférait à tout l'harmonie le beau tranquille et sans rides. Mais l'architecture gothique a aussi son harmonie : c'est le chant de l'infini. Ce qui lui a le plus nui, c'est que les exigences du culte catholique ont forcé les constructeurs à recouvrir des édifices rectangulaires, soumis à la forme connue sous le nom des *deux bras de la croix* avec des lignes où la courbe domine. Le genre gothique est protestant avant la Réforme, je l'affirme sans hésiter. Il l'est déjà par cette protestation de l'esprit contre la matière, par cette pensée progressive, ascensionnelle, qu'il exprime au

[1] M. de Laprade.

moyen des matériaux les plus compactes, les plus solides; mais il les fouille, les cisèle, les découpe si courageusement qu'il les plie, comme une pâte molle, au service de la pensée. Il l'est encore par son austérité, bien plus grande que l'on ne pense. J'entends par là que son effet intérieur souffre toujours des ornements, des draperies, des tableaux que le culte catholique multiplie dans ses églises. Quelle triste chose que les grands tableaux carrés suspendus le long de ces piliers plissés qui, se perdant peu à peu dans leur courbe élancée, ressemblaient à de grandes mains jointes[1] ! Le seul or-

[1] Je ne puis que renvoyer sur ce point aux judicieuses réflexions que suggère l'art religieux à M. Ch. de Rémusat, dans sa *Promenade au nord de l'Italie* (*Revue des Deux-Mondes* du 15 octobre 1857). Il relève à juste titre que de tous les arts le plus applicable à la religion est l'architecture, comme celui qui réalise le mieux un effet simultané sur une multitude, en lui communiquant une même impulsion vers l'idéal. Après elle vient la musique, et pour la même raison pleine de justesse, puisqu'il s'agit de choses devant servir au culte *public*, la peinture et la statuaire ne peuvent venir qu'au dernier rang. En réalité les musées sont bien mieux appropriés que les églises à recevoir les chefs-d'œuvre de la peinture religieuse. Il serait seulement à désirer qu'on leur consacrât des salles spéciales, plutôt nombreuses que grandes, où la foule ne pût pas s'accumuler. Car on ne goûte le charme de cette peinture qu'en la méditant. Dans les églises, au contraire, placés le plus souvent sous un mauvais jour, à côté de chandeliers, d'ornements, de prêtres en costumes, dont les couleurs voyantes éclipsent les leurs, exposés à l'humidité, les tableaux perdent une grande partie de leur beauté et se détériorent vite. Il ne faut pas parler de leur effet sur le peuple. Jamais tableau de Raphaël ou du Titien n'a fortement attiré les hommages de la multitude, laquelle préfère ordinairement quelque saint enfumé. Le clergé le sait si bien qu'il profite le plus souvent des belles toiles que renferment ses églises pour toute autre chose que pour édifier les fidèles, et il y en a à Cologne un exemple frappant. Dans l'église Saint-Pierre le maître-autel, de Rubens, est regardé comme une des grandes œuvres de l'illustre peintre. Il représente l'apôtre Pierre crucifié la tête en bas. Rubens en avait fait cadeau à cette église, où il avait été baptisé. Comme le clergé ne paraissait pas très-enchanté de ce présent, auquel il aurait préféré de l'argent comptant, Rubens offrit de le reprendre moyennant 28.000 couronnes. Cela rendit tout d'un coup les moines de Saint-Pierre amateurs de l'art, et

nement qui assortisse au genre gothique, ce sont les vitraux peints, et il est remarquable que jamais, dans l'Église romaine, ils n'ont donné lieu au culte des images. Il l'est enfin, en ce que la forme intérieure des églises gothiques devrait être ronde, ou du moins elliptique, et qu'une telle forme s'adapte aussi aisément aux conditions du culte protestant que la séparation du chœur et de la nef, nécessaire au culte catholique, s'y adapte mal ! Les protestants d'Allemagne, les rois de Prusse en tête, ont bien fait de passer par-dessus le scrupule qui pouvait s'élever quant à l'affectation actuelle de cet édifice et de contribuer à l'achèvement de la cathédrale de Cologne. On y chante la messe, mais qui oserait dire que jamais n'y retentira le cantique de Luther?

La grandeur majestueuse de l'édifice dissimule en grande partie l'inconvénient que nous avons signalé dans les églises gothiques, relativement au désaccord entre la configuration du vaisseau et le style ogival. De même qu'à une grande distance les formes anguleuses s'arrondissent pour l'œil de l'observateur, de même, dans cette vaste enceinte, les lignes tirées à angle droit se confondent avec les courbes sans nombre à travers lesquelles il leur faut se frayer un chemin. Il existe encore

ils gardèrent le tableau. Mais on trouva bien moyen de faire porter intérêt au capital qui dormait sur l'autel. Depuis longtemps ce tableau de Rubens est caché sous deux volets, portant une très-médiocre copie de l'original. Pour la somme de 5 groschen (60 centimes) on se fait ouvrir les volets par le sacristain. Certes c'est une étrange violation des intentions du donateur. A Anvers la fameuse *Descente de croix*, du même maître, est traitée de même, et dans d'autres églises de Belgique on a adopté ce moyen de battre monnaie. Cela mériterait un nom plus sévère, si vraiment le sentiment religieux du peuple en souffrait ; mais il faut dire, pour rendre hommage à la vérité, que le peuple n'en paraît pas le moins du monde affecté.

malheureusement une séparation affreuse entre le chœur et la nef, masquant le premier derrière un énorme rideau de pierrre grise qui ressemble à du carton. Mais cette cloison est destinée à disparaître, quand l'édifice sera achevé. L'effet d'ensemble de la nef principale défie la description. C'est surtout du haut des galeries latérales et en dirigeant son regard en diagonale que l'on peut en juger. C'est une véritable forêt de piliers d'une hauteur vertigineuse, qui se croisent en tous sens, laissant l'air circuler largement dans leurs intervalles. L'on comprend alors l'idée des antiquaires qui prétendent que cette forme d'architecture doit son origine à l'amour inné des races germaniques pour les grandes forêts et leurs dômes de verdure. Quant à l'extérieur, il serait bien trop long d'énumérer la masse de détails, charmants et hardis, qui attirent l'un après l'autre, sans la lasser, l'attention du spectateur [1]. Malgré tout ce qui reste encore à faire, on peut déjà sentir l'harmonie grandiose dans laquelle ils se fondent. Dans cette église, presque sans ornements intérieurs — et puisse-t-elle rester longtemps ainsi! — l'âme d'un protestant est à son aise et peut s'ouvrir pleinement à ces grandes voix de l'infini qui chantent le cantique éternel en l'honneur du Père et de sa sainte image parmi les hommes. Cette cathédrale est un rayon solidifié du soleil de l'Esprit.

Mais quel contraste lorsqu'au milieu de cette contemplation idéale un bedeau vient vous demander d'une voix nasillarde s'il vous plairait de visiter la chambre

[1] Je signalerai pourtant un Méphistophélès gigantesque, en pierre, servant d'égout à l'une des galeries extérieures et s'avançant sur la place avec une expression saisissante.

du trésor, où se trouvent des bijoux pour plusieurs millions, et les curiosités de l'abside, parmi lesquelles sont les reliques des trois Rois-Mages! Quelle chute du ciel en terre! Cependant résignons-nous. J'étais venu en partie pour cela, et quoique ce spectacle soit loin d'être gratuit (il en coûte un thaler et demi ou 5 fr. 60), j'accompagne le prosaïque et malencontreux bedeau.

Je n'ai rien à dire des merveilles du trésor, qui n'ont guère d'intérêt que pour les amateurs de pierres précieuses, et j'avoue que je suis très-mauvais connaisseur. Dans une chapelle voisine on voit un très-remarquable tableau du quinzième siècle, divisé en trois compartiments. Celui du milieu représente l'adoration des Mages, conformément à la tradition. La tête de l'enfant Jésus est une des plus belles que je connaisse[1]; celle de sa mère m'a semblé moins heureuse. A droite se présente saint Géréon avec ses compagnons de la légion thébéenne, et à gauche un charmant détachement des onze mille vierges précédées par sainte Ursule. J'emploie à dessein le mot *charmant*. Car, sauf la sainte, dont l'expression est tout à fait canonique, aucune des demoiselles qui la suivent n'a l'air de se douter qu'elle fera un jour des miracles. Il est même difficile de ne pas sourire à la vue de toutes ces jeunes têtes, l'œil mutin, l'expression décidée et dont beaucoup sont ravissantes de grâce ingénue. Mais l'effet religieux est absolument nul. On attribue ce tableau à maître Étienne de Cologne, qui florissait vers 1410. Enfin l'on vous avertit que vous allez

[1] Pas plus belle pourtant que celle de l'*enfant Jésus au milieu des docteurs*, une des grandes compositions de Rubens, que l'on peut voir au musée de Mayence. Quelle magnifique tête d'enfant inspiré!

entrer chez les Trois-Rois, et c'est ce qui pique le plus ma curiosité.

On vous introduit donc dans une maisonnette en bois noir, sise derrière le chœur et dont l'aspect est peu convenable. Cinq à six personnes au plus peuvent se mouvoir aisément dans l'enceinte. Un jour lugubre y règne et n'est entretenu que par une lampe fumeuse pendue au plafond. C'est la chambre ardente où reposent les Mages d'Orient. En face de vous se présente une sorte d'arche métallique, rectangulaire, de quatre pieds de long à peu près sur environ deux de large. Le pourtour est merveilleusement ouvragé, ciselé, fouillé de toute manière. Des pierres précieuses étincellent dans tous les coins et recoins. On prétend que beaucoup sont fausses, le vénérable chapitre ayant dû en aliéner un bon nombre, lorsque, chassé de Cologne par la révolution française, il errait de lieux en lieux dans le nord de l'Allemagne. Quoi qu'il en soit, cela m'importe peu et je demande avec instance à mon bedeau de me montrer les Trois-Rois. Aussitôt il fait glisser l'une des petites faces latérales du coffre qui leur sert de sépulture, et l'on voit... trois occiputs noirâtres, couronnés chacun d'un diadème en frange d'or ternie et au-dessous desquels sont écrits ces trois noms assez curieux pour des Orientaux : Gaspard, Melchior, Balthazar. Les squelettes sont supposés couchés sur la face, le nez enfoncé dans du taffetas rose, de sorte que l'on voit seulement la partie supérieure du crâne. Au reste il m'est impossible de comprendre comment trois squelettes peuvent tenir parallèlement dans la châsse ci-dessus décrite, car chaque tête est à peine séparée de sa voisine par deux pouces de taffetas.

Il faut aussi que les trois personnages aient été bien petits pour tenir tout de leur long dans cette boîte. Enfin il est de toute fausseté que l'on voie les trois corps en chair et en os, comme le prétend la renommée. Je le repète, on voit trois crânes, et voilà tout.

Encore ici, s'il s'agissait d'une légende pure et avouée comme telle, nous pourrions en admirer le contenu remarquable. Le point de départ est ce fragment de l'évangile de Matthieu II, 1-12, qui est ainsi conçu :

Or Jésus étant né à Bethléhem, ville de Judée, au temps du roi Hérode, voici, des Mages d'Orient apparurent à Jérusalem et ils dirent : Où est le Roi des Juifs qui est né? Car nous avons vu son étoile en Orient et nous sommes venus lui rendre hommage.

Ce qu'ayant appris, le roi Hérode fut fort troublé, et tout Jérusalem avec lui, et ayant rassemblé tous les sacrificateurs et les scribes du peuple, il leur demanda où le Christ devait naître. Ceux-ci lui répondirent : A Bethléhem de Judée; car il a été ainsi écrit par le prophète : « Et toi, Bethléhem, terre de Juda, tu n'es » certes pas la moindre parmi les capitales de Juda, car de toi sor» tira un conducteur qui fera paître mon peuple d'Israël. »

Alors Hérode ayant fait venir secrètement les Mages s'informa exactement auprès d'eux du temps où l'étoile leur était apparue, et les ayant envoyés à Bethléhem, il leur dit : Allez, enquérez-vous diligemment de cet enfant, et quand vous l'aurez trouvé, faites-le-moi tenir, pour que moi aussi j'aille lui rendre hommage.

Ceux-ci, après avoir écouté le roi, s'en allèrent. Et voici, l'étoile qu'ils avaient vue en Orient les précédait jusqu'au moment où elle s'arrêta au-dessus du lieu où était le petit enfant.

Voyant l'étoile, ils furent joyeux d'une bien grande joie, et étant entrés dans la maison, ils virent l'enfant avec Marie sa mère, ils se prosternèrent, lui rendirent hommage, et ayant ouvert leurs trésors, ils lui offrirent des cadeaux, de l'or, de l'encens et de la myrrhe. Puis avertis en songe de ne pas retourner vers Hérode, ils regagnèrent leur pays par un autre chemin.

Maintenant je crois que l'on peut, sans manquer aucunement au respect dû à ce fragment des évangiles, affirmer que déjà l'élément légendaire y entre dans une certaine mesure. Qu'on me permette un mot d'explication. Une étude attentive de l'histoire évangélique conduit inévitablement à la conclusion que les récits qui concernent la naissance et l'enfance du Seigneur ne présentent pas le même caractère de réalité historique que ceux qui suivent son apparition publique après le baptême du Jourdain. La raison en est simple. La première prédication évangélique commençait toujours avec le baptême de Jean. Le second et le quatrième évangile ne sont pas eux-mêmes remontés plus haut dans l'histoire de Jésus. Lorsque le premier et le troisième évangéliste voulurent compléter cette histoire dans ce sens, ils n'eurent à leur disposition que des souvenirs déjà lointains, des traditions formées indépendamment l'une de l'autre, et la preuve en est dans les contradictions insolubles qui résultent de la comparaison de leurs deux récits [1]. Toutefois cette indépendance même est une garantie de la vérité historique des quelques points communs qu'ils présentent. Je ne parle pas de la conception miraculeuse, elle est du ressort du

[1] Ainsi Luc regarde Nazareth comme la demeure constante des parents de Jésus (II, 4, 25) et considère le voyage à Bethléhem comme occasionnel, tandis que, d'après l'évangile de Matthieu (II, 22-23), c'est seulement après leur retour d'Égypte, forcés par les circonstances, que Joseph et Marie vont s'établir à Nazareth. — Il est impossible d'intercaler dans le récit serein, presque idyllique de Luc, le massacre de Bethléhem et le voyage en Égypte, qui en est la conséquence, tandis qu'on ne sait comment placer dans le récit du premier évangile la présentation au temple et la circoncision. — Le proconsulat de Quirinus, assigné comme date du recensement de l'empire d'après Luc II, 2, est postérieur à la mort de cet Hérode sous lequel, d'après le premier évangile, Jésus est venu au monde.

dogme plutôt que de l'histoire, mais la naissance à Bethléhem est un fait attesté des deux côtés. Il ne faut pas, avec Strauss, expliquer cet accord par une influence du passage du prophète Michée, cité dans le fragment traduit, sur la formation mythique de l'histoire de Jésus. S'il eût été contraire aux souvenirs les plus accrédités sur le lieu de naissance du Christ de le faire naître à Bethléhem, on aurait pu, dans l'hypothèse mythique, faire droit à ce passage, au fond peu explicite, de bien des manières, par exemple en faisant de Bethléhem le lieu où Jésus aurait commencé son ministère, ou mieux encore l'endroit où son retour glorieux devait s'effectuer.

Le fait de la naissance à Bethléhem est donc constant, et ceci est important pour le sujet qui nous occupe. Quand on sait, d'autre part, combien ces astrologues, devins, *mathématiciens*, *chaldéens* ou *mages*, qui jouent un si grand rôle dans la vie politique et religieuse du premier siècle[1], se sont occupés des espérances messianiques des Juifs, il n'y a rien que de très-naturel à rencontrer vers le temps de la naissance de Jésus des hommes de cette catégorie aux environs de Bethléhem, la ville de David. Car si le passage de Michée ne suppose pas nécessairement que le Messie naîtra à Bethléhem, il affirme pourtant qu'il en sortira. Il est, de plus, arrivé qu'en l'an de Rome 747 (sept ans avant notre ère, qui paraît partir au moins de quatre années trop tard), Jupiter et Saturne entrèrent en conjonction d'une manière ex-

[1] V. ce que nous en avons dit dans l'étude sur *Néron l'antechrist*, p. 128.

traordinaire [1]. Or un tel phénomène, dans les idées de l'antiquité, devait surexciter au plus haut point l'attention des astrologues. Un grand personnage devait naître en Orient : c'était d'après Suétone, Josèphe et Tacite, la croyance antique et générale. Un signe apparaissait dans le ciel : c'était, dans les idées dont je parle, un phénomène certainement en rapport avec cette attente universelle. Que des astrologues, dirigés vers Bethléhem par les indications des rabbins, aient fait une apparition chez une famille davidique qui venait de voir naître son premier-né, encore une fois il n'y a là rien que de très-vraisemblable, et voilà le fait historique que je crois à la base du récit du premier évangile. Seulement notons bien que ce récit n'a nullement pour but de prouver la messianité de l'enfant Jésus par le témoignage de prêtres babyloniens, successeurs de Daniel, comme l'avait imaginé la vieille théologie, mais de relever le contraste entre les hommages que le Messie naissant reçoit des étrangers et les persécutions dont il est l'objet de la part des autorités de son pays. C'est un point de vue particulier au premier évangile. Le monde païen, représenté par ses savants les plus révérés, est à genoux devant le Christ naissant, voilà l'idée-mère et l'idée grande.

Mais la légende ne s'en est pas tenue à la simplicité classique du récit canonique, l'un des plus beaux qui existent. D'abord elle a fixé à trois le nombre des mages, probablement d'après le nombre des présents offerts à

[1] Il existe sur ce point un ouvrage fort curieux de Münter, *Der Stern der Weisen*; Copenhague, 1827.

l'enfant Jésus. En poursuivant l'idée principale du récit, elle a vu dans ces trois personnages les représentants des trois parties du monde alors connues, et c'est pourquoi l'on voit figurer un Maure parmi eux. Ceci est déjà une déviation de la donnée canonique des *mages d'Orient*, c'est-à-dire des mages vrais, authentiques, venus du pays même de l'astrologie antique. Des passages comme le Psaume LXXII au verset 10, et comme Ésaïe LX, 3, 9, 10, auront suggéré l'idée que c'étaient des rois. Enfin la légende, en divers pays, leur a donné différents noms. Nous avons dit leurs noms germaniques. En Orient on les a appelés Malgalath, Galgalath, Saracia ; à Milan, ils se nommaient Ator, Sator et Pérator. J'ignore la signification de ces noms bizarres et ne prétends pas la deviner. Nous arrivons au moment où la légende dégénère complétement. Cependant jusque-là et tant qu'il n'est question que de l'impression produite sur les imaginations pieuses du moyen âge par ce beau tableau du pauvre enfant Jésus voyant à ses pieds les plus hauts et les plus savants personnages du monde, cette légende est pleine de sens et de grâce naïve.

Mais quand aujourd'hui une église enseigne positivement que, dans un de ses sanctuaires, elle montre bien réellement les trois individus de la légende, qu'elle en connaît les noms, que leurs os font des miracles, c'est assurément dépasser toutes les bornes et il n'y a plus rien à dire à cette paroisse d'Italie qui prétendait (je ne sais si elle le prétend encore) posséder un fragment de l'échelle que Jacob vit en rêve.

La tradition raconte que ces trois corps, déposés jadis à Constantinople, furent transportés plus tard à Milan,

donnés par un certain empereur, dono cujusdam imperatoris, dit une chronique du XII[e] siècle[1], qui fait, je crois, fort bien de ne pas nommer l'empereur en question. L'an 1164, Frédéric Barberousse ayant pris Milan d'assaut, l'électeur de Cologne, Raynald, chancelier de l'empire, les fit transporter dans sa ville épiscopale. Les divinités des vaincus tombaient au pouvoir du vainqueur. L'évêché de Cologne, comme nous l'avons dit, en tira des revenus très-abondants. Les miracles qu'on leur attribue sont sans nombre. « A partir de ce jour-là, » dit une autre vieille chronique[2], « la ville de Cologne » grandit de jour en jour en gloire et en renommée. » Jusqu'à présent, des îles de la mer et des diverses nations, les fidèles n'ont pas cessé d'y affluer, *attirés et* » *alléchés par l'odeur des saints rois, sanctorum regum* » *odore attracti et illecti.* »

Le bon chroniqueur n'en pourrait plus dire autant. Il n'y a plus guère de *fidèles,* c'est plutôt le voyageur désœuvré, c'est le touriste curieux, c'est parfois le théologien protestant qui forment la plus grande masse des visiteurs, et l'on dit que la recette va toujours en baissant. Du reste, plus tôt ce scandale cessera, mieux cela vaudra pour la conscience publique. Nous voyons un exemple nouveau du tort énorme que fait à la légende son adoption par un clergé. Elle était si belle dans la bouche des simples ! Elle est si laide façonnée par les prêtres ! Comme on se sent protestant au sortir de cette baraque ! En se retrouvant sous les magnifiques piliers

[1] *Roberti de Montè Chronic.*, dans les *Monum. German.* de Perz, t. VI, p. 513.

[2] *Chron. Belg. ap. Pistorium, Rer. German. script.* t. III, p. 205.

de la nef, comme on respire à l'aise! Comme on voit bien que la grande poésie du catholicisme est contemporaine de l'époque où le catholicisme était sincère et confiant en lui-même! Aussi cette poésie vraiment chrétienne demeure-t-elle, tandis que, forcée de traîner avec elle ces superstitions d'un autre âge, l'Église romaine se survit à elle-même aux yeux de notre génération, sceptique peut-être, mais désireuse de réalités spirituelles. Alors on bénit Dieu d'être membre d'une Église à la cause de laquelle on peut vouer le meilleur de sa vie, sans infliger d'entorse à sa conscience et à sa raison. Alors on sent vivement que le moment *doit* venir, tôt ou tard, mais certainement, où dix milliers de voix entonneront sous les voûtes gigantesques de l'immense édifice le cantique toujours nouveau qui se chante en l'honneur du Dieu-Esprit, qui veut qu'on l'adore en esprit et en vérité.

VI

La Légende protestante. — Saint-Engelbert et son Bourgmestre. — Le Diable attrapé. — Le Sabbat moral. — La Vierge parlante. — La Tour des Souris. — Les Prophétesses. — Les Morts qui reviennent. — L'Homme de pierre.

Si nous avons réussi à faire partager à nos lecteurs nos vues sur la légende, ils doivent y voir avec nous l'expression naïve et poétique de vérités supérieures, l'admirer dans ses formes gracieuses ou imposantes, tant qu'elle reste ce qu'elle est, la philosophie des sim-

ples d'esprit, et hausser les épaules, lorsqu'elle se présente à nous attifée et enrubannée par un clergé. La coïncidence sur les bords du même fleuve des plus charmantes légendes populaires et des plus ridicules légendes ecclésiastiques communique à cette impression un degré d'énergie et de clarté que l'on trouverait difficilement ailleurs. Il reste à se demander si, dans la légende elle-même, nous ne trouverons pas quelque protestation contre la puissance cléricale qui s'en est servie si habilement et l'a si tristement gâtée.

Je l'ai dit au commencement de ces esquisses, le courage pratique, l'énergie qui réalise ce que la pensée conçoit, n'ont pas marché de pair chez les populations rhénanes, comprises dans les limites où je me suis renfermé, avec le développement de l'imagination et de la poésie. Je crois en avoir indiqué les causes. Cependant il serait étonnant que sur le terrain de l'idéal, à défaut du réel, l'esprit rhénan n'eût pas pris sa revanche du joug sacerdotal qui le comprimait. Dans d'autres contrées, la chanson, l'épigramme, le *sirvente*, sans amener nécessairement de révolte ouverte, ont pourtant consolé les populations opprimées. Elles ont conservé l'indépendance intérieure et permis d'attendre un meilleur avenir en le prédisant par une sorte d'intuition prophétique. Eh bien! il en est de même de la légende rhénane : parfois elle est protestante.

Par exemple, à Cologne même, quand vous venez de voir le tombeau de saint Engelbert, archevêque du treizième siècle, dont le corps a été transporté dans une chapelle du fond de la cathédrale, allez visiter l'hôtel de ville, curieux mélange de tous les styles. Vous remar-

querez l'un des bas-reliefs qui ornent le portail principal. Il représente un homme tuant un lion qui s'est jeté sur lui. La chronique locale prétend que ce bas-relief a été sculpté en mémoire de la lutte à mort entre ledit archevêque et le bourgmestre Gryn qui défendait pied à pied les franchises communales. Ne pouvant venir à bout du courageux bourgeois, le saint s'arrangea de manière que Gryn dût se rencontrer face à face avec un lion dans une fosse, disent les uns, dans une cour de l'archevêché, disent les autres, sur une promenade hors de la ville, prétend une troisième version. Mais le brave bourgmestre tua sans sourciller son formidable adversaire et revint tranquillement dîner chez lui.

Je déclare que je ne crois pas un mot de cette histoire. Il n'est pas très-facile de faire rencontrer comme cela un homme et un lion. Si le saint archevêque nourrissait des pensées homicides contre son bourgmestre, il était assez riche, assez puissant et, dans l'hypothèse, assez dépravé pour avoir ses assassins à gages. Au temps de leur toute-puissance, les archevêques n'auraient pas manqué de détruire cette preuve des intentions criminelles et de la honteuse défaite de leur prédécesseur. Enfin les autres bas-reliefs, voisins de celui-ci, sont tous consacrés à des scènes de l'histoire biblique. L'intention du sculpteur me paraît donc avoir été simplement de reproduire le combat du jeune David ou de Samson avec un lion[1]. L'habit du vainqueur n'est pas, il est vrai, très-conforme à la couleur locale, mais on sait que nos ancêtres n'étaient pas exigeants à cet égard. Je crois donc que le

[1] 1 Samuel XVII, 34 suiv. — Juges XIV, 5-6.

sens primitif du bas-relief a été changé par l'imagination populaire. Mais d'où vient cette légende? A quel sentiment dans la population a-t-elle correspondu? Pourquoi, sous ce gouvernement clérical qui a duré des siècles, la bourgeoisie a-t-elle lu dans une sculpture de son hôtel de ville la preuve de sa puissance supérieure et de son bon droit contre les prétentions cléricales? Il n'y a qu'une réponse. C'est le sentiment du peuple chrétien qui a protesté contre la canonisation d'un évêque plus ambitieux que saint et qui a compris que, pour vaincre le despotisme clérical, il faut du courage, mais que le courage suffit. L'on triomphe alors de toutes ses manœuvres, à la seule condition de ne pas reculer.

Sans doute les faits n'ont pas répondu au sentiment. Cologne est restée la ville des évêques, au grand détriment de sa prospérité et de son importance historique. Mais, je l'ai déjà dit, c'est là le côté faible des mœurs de la contrée. De plus n'oublions pas ce caraçtère serein, contemplatif, mais ordinairement mélangé d'une joie douce, de la plupart des légendes. Il peut aller jusqu'à un optimisme incroyable, jusqu'à attribuer de bons sentiments aux êtres notoirement méchants, de l'impuissance aux êtres considérés partout comme les plus redoutables. Ainsi le diable lui-même s'humanise. Il tombe dans des piéges grossiers où un écolier ne se laisserait pas prendre. C'est lui, entre autres naïvetés de sa part, qui a inspiré les architectes inconnus auxquels on doit le plan des superbes cathédrales d'Aix-la-Chapelle et de Cologne. Jamais pareilles conceptions, au sens du peuple, n'auraient pu sortir d'un cerveau ordinaire. Il est vrai que Satan cherchait à se dédommager, soit en

posant pour condition que la première âme qui entrerait dans l'église d'Aix serait à lui, soit en exigeant comme prix du marché l'âme elle-même de l'architecte de Cologne. Mais on attrape ce pauvre diable de la façon la plus burlesque. A Aix on fait entrer une louve à coups de pique dans l'église récemment achevée. A Cologne, l'architecte, déjà en possession du fameux plan délivré par Satan en personne, tire, de la main dont il allait signer sa damnation, un ossement des onze mille vierges et le brandit au nez de sa majesté infernale qui s'enfuit en poussant mille jurons. Les histoires abondent où monsieur Satan est forcé de décamper

Honteux comme un renard qu'une poule aurait pris.

Cette interversion de rôles peut même aller jusqu'à faire du diable un rémunérateur dont la justice distributive a un certain cachet d'équité vraiment remarquable. Si vous êtes à Aix le jour de Noël, nous ne vous conseillons pas de vous attarder dans les rues. Des gens, qui sans doute n'ont pas eu assez du *réveillon* de la nuit précédente, font un terrible vacarme sur la place. Ou plutôt apprenez que dans cette bonne ville le sabbat se tient à minuit chaque nuit de Noël sur le grand marché. Les quelques bonnes âmes égarées, par ignorance ou distraction, dans ces dangereux parages y ont vu, disent-elles, nombreuse et galante société. On dansait, on buvait, les cavaliers donnaient le bras aux dames, et, chose curieuse, elles ont reconnu parmi ces dernières les plus huppées de l'endroit, celles mêmes qui se rendent à la messe tous les jours. Ne faut-il pas que maître Gaspardus Buckenheim de Noningen, en son vivant tabellion impérial

audit lieu, venant de recevoir les volontés dernières d'un vieux richard qui allait rendre l'âme et ayant discrètement communiqué ce qu'il pouvait en dire aux héritiers qui attendaient dans la chambre voisine, après avoir perdu un peu de temps avec eux à se fortifier contre le froid de la nuit, se soit, sans le vouloir, trouvé au beau milieu de ce bal suspect et ait reconnu dans la belle dame qui dansait avec un cavalier à la chaussure très-effilée, qui? la digne épouse du bourgmestre lui-même! Il l'a vu, et l'a raconté tout bas à ses intimes, qui l'ont transmis tout haut à la postérité, et comment ne pas croire un témoin si respectable et si discret? Mais disons à la décharge des coupables que ce sabbat n'est pas si immoral qu'on pourrait le supposer. C'est un sabbat comme il faut et qui même donne d'excellentes leçons aux présomptueux, comme il décerne des récompenses aux bonnes gens qui ne sont pas fiers. Ainsi il est une fois advenu qu'un pauvre musicien bossu, ayant docilement et humblement joué du violon pour faire danser l'honorable compagnie, fut récompensé par l'ablation sans douleur de sa bosse et par une bonne somme d'argent. Au contraire lorsque, l'année suivante, un rival, affligé de la même infirmité, se présenta pour en faire autant et réclama orgueilleusement le même salaire, il fut puni de son outrecuidance en devenant bossu par derrière et par devant. Telle est la bouffonne tradition connue dans le pays sous le nom de *Die buckelige Muzikanten*, les *ménétriers bossus*. Tout ceci montre que l'on ne craint pas beaucoup Satan, mais aussi qu'on ne fera pas beaucoup d'efforts pour se soustraire à son empire. Malheureusement le peuple par là a toujours cru qu'il suffisait d'un

os des onze mille vierges pour le mettre en fuite.

Il est une autre légende, mi-sérieuse, mi-satirique, dont la scène est à Spire, mais qui se raconte aussi plus bas le long du Rhin. Dans la principale église de cette ville, on montre au voyageur quatre rondelles d'airain, scellées au pavé et éloignées l'une de l'autre par des intervalles égaux. En réunissant les mots gravés sur chacune d'elles, on obtient la salutation suivante à la Vierge : *O sanctissima, ô piissima, ô dulcis virgo Maria!* Ces quatre rondelles sont dans la direction d'une image très-célèbre de la Vierge Marie qui orne l'autel de cette église. Pendant longtemps cette image fut douée du don de la parole, jusqu'à s'entretenir avec les fidèles qu'elle affectionnait. Là-dessus l'on raconte qu'il advint un jour à saint Bernard de manquer le commencement de la messe. Quand enfin il arriva et que, marchant sur les rondelles d'airain, il s'approcha de la madone en la saluant avec les mots gravés, la Vierge releva la tête et lui dit : *O Bernharde, cur tam tarde?* « O Bernard, pourquoi si tard? » — A quoi celui-ci répondit sans s'émouvoir par ces paroles de l'Écriture : « Que la femme se taise dans l'église, » *Mulier taceat in ecclesia*[1] ! Et, depuis ce temps-là, l'image de Marie ne parla plus.

Il y a là sans nul doute le souvenir de quelque jonglerie sacerdotale, comme il s'en voit encore de temps à autre, en Italie et ailleurs, comme il y en avait tant à Genève avant la Réforme, et qui dut disparaître quand les esprits commencèrent à regarder. Je ne sais pas si quelque trait dans la vie de Bernard de Clairvaux a dé-

[1] 1 Corinth. XIV, 34.

terminé son apparition dans cette légende. En tout cas, ce n'est pas fortuitement qu'une réforme dans les superstitions mariolâtriques a été attribuée à ce grand homme, adversaire déclaré de l'Immaculée Conception, l'un de ceux qui réclamaient le plus vivement la réforme de l'Église *in capite et membris*, dans le chef et dans les membres.

Mais la plus curieuse, la plus dramatique des légendes anticléricales a pour théâtre le beau paysage qui se déroule devant Bingen, à l'embouchure de la Nahe, à cinq lieues au-dessous de Mayence. Le fleuve, sans mêler ses eaux vertes avec les flots jaunâtres de la rivière, contourne brusquement le mont Niederwald et s'élance à travers les rochers du Bingerloch. De hautes montagnes boisées s'entre-coupent et l'encadrent de tous côtés. Au fond, sur la gauche, se dessinent les charmantes tourelles du Rheinstein. Sur le premier plan et presque devant l'embouchure de la Nahe, à l'extrémité d'une île formée par des rochers, s'élève une tour isolée, tandis qu'en face, à mi-hauteur du Niederwald, se dressent les murs délabrés du château d'Ehrenfels, ancienne résidence des évêques de Mayence. Cette tour mystérieuse, au pied de laquelle l'eau se brise en gémissant, connue sous le nom de *Mausethurm*, Tour-des-Souris, leur appartenait également. Voici la tragique histoire que la légende raconte. C'était au xe siècle. Une famine affreuse désolait Mayence et les environs. Cependant l'évêque Hatto II, qui avait prudemment fait remplir ses greniers, nageait dans l'abondance, lui, son clergé et ses hommes d'armes, qu'il avait retirés dans son palais épiscopal. En vain ses malheureux sujets imploraient une maigre pi-

tance, ils étaient impitoyablement repoussés. Un jour, pendant que l'évêque était assis à sa table, devant un superbe festin, les insistances d'une troupe d'affamés devinrent si bruyantes qu'il résolut de faire un exemple. Il ordonna à ses hommes d'armes de renfermer tous ces importuns dans un grenier vide et d'y mettre le feu. Cet ordre barbare fut exécuté et, de la salle épiscopale, les convives entendirent les cris des malheureuses victimes. Mais l'évêque, loin de se repentir de sa cruauté, voulut égayer ses compagnons en leur disant : « Écoutez donc le chant de ces souris ! » Pourtant il avait dépassé la mesure, et on vint l'avertir que la ville furieuse se préparait à s'insurger. Alors Hatto fit ce que ses successeurs firent d'ordinaire en pareil cas. Il descendit le fleuve et alla se renfermer dans cette tour insulaire, qui, par sa position en face du château d'Ehrenfels, commandait absolument le fleuve et défiait les attaques des bourgeois. L'évêque dormait donc en sûreté derrière ses murailles, quand, au point du jour, les hommes de garde virent avec surprise du côté de Mayence comme une couche noirâtre qui couvrait la terre et s'avançait par petits mouvements saccadés dans la direction de l'île. Elle approche. C'est une gigantesque fourmilière de petits être vivants qu'on ne peut encore distinguer. Mais bientôt ils prennent forme. Plus de doute, ce sont des souris, mais des souris par millions qui s'apprêtent à passer le fleuve. Que faire contre de pareilles ennemies? Pour une de tuée, dix mille la remplacent. L'armée des souris aborde donc sur le rocher isolé, pénètre à travers portes et fenêtres, marche en colonnes serrées vers la chambre de l'archevêque, qui s'enfuit épouvanté, se dé-

battant sous les petites bêtes voraces. Vains efforts ! Parvenu à grand'peine au sommet de la tour, il fut dévoré jusqu'au dernier morceau de chair. Et ainsi s'accomplit la vengeance du ciel contre le pasteur indigne qui, non content de faire périr ses brebis, avait insulté à leurs tortures.

Je n'ai pas besoin de démontrer que ce n'est là qu'une légende. Il est même impossible de la ramener à un fait historique quelconque, puisque Hatto II mourut en 970 et que la tour, d'après son architecture, est du treizième siècle. Le nom de *Mausethurm* semble une corruption de *Moussenthurm*, et dans l'origine on appelait l'artillerie *Mousserie*. Elle fut construite pour prélever des péages sur les bateliers et fortifier le pouvoir épiscopal. Mais c'est précisément parce que c'est une histoire impossible qu'elle est instructive. Qui donc a inspiré au peuple l'idée qu'un évêque pouvait être dur, impitoyable à ce point? Comment la sainte mère Église a-t-elle pu se transformer dans son esprit en marâtre dénaturée? Et quelle finesse railleuse dans cette victoire terrible remportée sur le puissant seigneur par les infiniment petits dont il s'était moqué! Voilà certainement le sens et l'intérêt de cette légende, et si l'on ne courait pas risque de tomber dans une allégorie trop compliquée pour la naïveté qu'elle suppose chez ceux qui l'ont transmise jusqu'à nous, ne pourrait-on pas dire qu'il y a une sorte de prophétie dans ce drame fantastique?.. L'homme ne se nourrit pas seulement de pain. A un certain moment de l'histoire d'un peuple, il peut se faire qu'il y ait famine spirituelle et que les esprits demandent en vain de la nourriture à ceux qui étaient chargés de leur en don-

ner. Si ceux-ci refusent, ils gardent pour eux la connaissance et condamnent le peuple à la disette. Mais si, pour faire taire les voix importunes, ils ne trouvent pas de meilleur moyen que d'étouffer les plus mutines dans les flammes, sans doute ils peuvent encore s'appuyer quelque temps sur le bras de la chair, sur la force matérielle dont ils disposent, mais leur fin est proche, et ce sont précisément ces tout petits qu'ils raillent, cette multitude méprisée qui devient, dans un temps donné, l'instrument de la céleste vengeance. Malheur aux scribes qui laissent les esprits affamés et tournent en dérision leur faim et leur soif de vérité !

Je le répète : cette interprétation dépasse de beaucoup la légende, mais vraiment elle y plonge par ses racines. Le pays de Bingen a produit plusieurs prophétesses qui ressemblent à des druidesses christianisées, à des Velléda fatidiques du moyen âge [1]. Les admirables forêts de cette contrée, en partie défrichées aujourd'hui, mais très-étendues encore, semblent avoir disposé à la vision, à l'intuition mystérieuse de l'avenir, plusieurs des religieuses qui y menèrent leur vie retirée. Elles entendirent, comme notre Jeanne d'Arc, des *voix* qui leur parlèrent à l'ombre des grands bois. Les prophéties de Hildegarde de Sponheim, abbesse du couvent de Saint-Rupert, dont on voit encore les restes sur la montagne du même nom près de Bingen, amie de Bernard de Clairvaux, en correspondance avec des empereurs et des

[1] *Vetus apud Germanos mos quo plerasque feminarum fatidicas et, augescente superstitione, arbitrantur deas.* « C'est chez les Germains une » coutume antique de regarder la plupart des femmes comme des devine» resses et, la superstition augmentant, d'en faire des déesses. » Tacite, *Hist.* IV, 61.

papes, eurent un retentissement prolongé. Cette femme peut être comptée parmi les esprits qui pressentirent la Réforme [1]. Elle dénonça les vices du clergé avec une étonnante énergie, lui prédit une punition terrible et regarda les sectes des Cathares et des Vaudois qui se répandaient dans les environs comme les instruments de la colère divine contre une église corrompue. Elle blâmait les austérités exagérées, comme inspirant ou le désespoir, ou l'orgueil. Elle protesta aussi contre les supplices infligés aux sectaires. Elle portait en elle-même, disait-elle, « l'ombre de la lumière vivante, » de sorte qu'elle « voyait les choses comme à travers une eau » limpide. » Mais ce qui est curieux, c'est qu'au xvii[e] siècle, dans cette même ville de Bingen, où Conrad de Marpurg fit brûler vifs trente-six Vaudois, où les protestants ne purent jamais s'établir avant la révolution, une autre prophétesse, Barthel von Holzhausen, se trouve encore parmi les nonnes de cette ville, et de nouveau ses prévisions sont singulièrement hérétiques. Elle passe pour avoir prédit la chute des Stuarts, et quand Charles II exilé traversa Bingen, elle lui annonça sa restauration prochaine, mais en ajoutant : *Cave ne catholicam religionem restaures*, « garde-toi de restaurer la religion catho-» lique ! » Malheureusement pour l'imprudente maison, cet avis eut le sort de ceux de Cassandre.

Qu'on ne s'y trompe pas. Sous cette surface en appa-

[1] Il existe une édition de ses prophéties, jointes à celles de sainte Élisabeth, qui parut en 1513 et 1628. Neander cite dans sa grande *Histoire de l'Église* (vol. II, p. 450, 3[e] éd.) un oracle qu'elle opposa au clergé de Mayence qui menaçait son couvent de l'interdit, parce qu'on y avait enterré le cadavre d'un excommunié. « J'ai entendu, dit-elle, une voix qui » parlait ainsi : Qui a fait le ciel? Dieu. Qui ouvre le ciel aux siens? Dieu. » Qui lui est semblable ? Personne. »

rence si unie, sous cette soumission séculaire à l'Église romaine des populations rhénanes, il y a plus d'un ferment d'indépendance. Éclateront-ils un jour? La tentative de Ronge et consorts rencontra de vives sympathies chez les catholiques du Rhin. C'est le mélange de politique, fatal à toute œuvre religieuse et qui corrompit bientôt le catholicisme-allemand, joint au personnel très-suspect qui se joignit au chef du mouvement, qui a le plus contribué à décourager les esprits qui saluaient dans Ronge un nouveau Luther. Et puis, il faut l'avouer, l'esprit religieux moderne est trop individualiste pour fonder aisément de nouvelles communautés, et il serait beaucoup plus simple et plus rationnel de s'adjoindre aux églises de la Réforme qui doivent à leurs principes une élasticité telle qu'elles peuvent s'ouvrir à une foule de personnes qui ne sauraient adopter toutes les vieilles doctrines protestantes. Toutefois quelques communautés catholiques-allemandes se sont maintenues sur les bords du Rhin, entre autres à Mayence. Il pourrait bien se faire qu'elles fussent appelées à une grande et prochaine extension, si les prétentions toujours croissantes de l'ultramontanisme dépassent un certain point. L'Église romaine se trompe si elle croit arriver facilement à ses fins en Allemagne, parce que jusqu'à présent on ne lui a opposé qu'une résistance molle et indécise. C'est son propre terrain à elle-même qui lui fera défaut, et si elle veut aller au-devant des vœux de ses adversaires les plus ardents, elle n'a qu'à étendre aux autres états d'Allemagne le régime qu'elle a réussi à imposer à l'Autriche en vertu du dernier concordat. Encore ici la légende a quelque chose à dire.

Le peuple croit difficilement à la mort de ceux dont il pense que l'œuvre inachevée doit être nécessairement continuée, dont il sent en lui-même l'esprit survivant à leurs personnes. Mais rien ne développe plus aisément de telles croyances que les grands mouvements religieux, parce que la religion entre plus avant que toute autre chose dans l'âme des peuples. L'espérance millénaire chez les premiers chrétiens, leur idée que le Christ allait bientôt revenir sur la terre pour terrasser ses ennemis et régner avec les siens, dut à cette protestation opiniâtre du désir contre la réalité son universalité, son étonnante prolongation, sa puissance sur les esprits. Au moyen âge Frédéric Barberousse, le premier qui ait résisté avec succès au pouvoir des papes, le premier souverain qui ait compris qu'il pouvait y avoir des vérités religieuses et morales en dehors de la curie romaine, qui, à ce titre, est un précurseur des temps nouveaux, Frédéric Barberousse n'a pu mourir. Il dort dans sa caverne du Harz, et il en sortira quelque bon jour pour châtier et réformer l'Eglise. — Plus près de nous, lorsqu'en 1685 le malheureux duc de Monmouth, fils naturel de Charles II, imagina de faire appel au sentiment protestant du peuple anglais pour détrôner son oncle, le tyrannique et cruel Jacques II, il dut à l'enthousiasme qu'il excita chez les paysans quelques succès que son manque absolu de caractère, son incapacité, le refus des classes supérieures de se joindre à un personnage aussi peu sérieux, peut-être aussi l'explosion prématurée d'une révolte mal préparée, changèrent bientôt en sanglants revers. Il paya de sa tête son imprudence et ses fautes. Mais les classes inférieures, qui ignoraient ses vices, lui

conservèrent une affection inaltérable, et lorsque, trois ans plus tard, un tout autre homme, Guillaume d'Orange, ayant fait sa descente en Angleterre, joignit sur ses drapeaux à l'énergique devise de sa maison : *Je maintiendrai* ces mots magiques : *Les libertés de l'Angleterre et la religion protestante*, les masses qui le saluèrent en libérateur crurent que c'était leur bien-aimé duc qui revenait. — Eh bien ! il est au bord du Rhin quelque chose qui semble devoir fournir un jour un parallèle à ces croyances, fausses quant à la lettre et vraies quant à l'esprit. Derrière la petite ville de Lorch, dans le duché de Nassau, s'ouvre une étroite et délicieuse vallée, abondante en sources ferrugineuses et leur devant son nom, la Sauerthal. A son extrémité, admirablement encadrés par des forêts épaisses et des montagnes qui s'entre-croisent en tout sens, s'élèvent encore fiers les murs noircis du château de Sauerburg. A peu près à égale distance du fleuve, mais de l'autre côté, dans la vallée de la Nahe, près de Creuznach, se dresse aussi, juché sur un rocher à pic, le vieux manoir d'Ebernburg. Ces deux châteaux ont appartenu aux Sickingen, ces champions plus intrépides qu'heureux de la Réformation et de l'indépendance de l'Allemagne. Leurs murs ont abrité Luther, Bucer, Œcolampade. Ils ont reçu le valeureux Ulrich de Hutten, traqué jusqu'à sa mort par ses ennemis politiques et religieux. Cet homme, jusqu'à son dernier souffle, crut que la chute de la papauté était la condition nécessaire de la liberté de l'Europe et de celle de sa patrie. Quand on visite ces beaux lieux, le cœur partagé entre le ravissant paysage qui se déroule autour de ces ruines et les mélancoliques souvenirs qui

s'y rattachent, on s'attriste involontairement à la pensée de ces vaillants hommes, qui ont usé leur vie dans les combats et les chagrins de toute espèce, sans jamais trouver dans le succès la récompense de leurs sacrifices. A quoi bon tant d'efforts, tant de courage, tant de peines, pour ne laisser après soi que des pans de murs délabrés au milieu de la nature toujours verte et souriante? En vérité cela est triste, comme une ironie de la destinée, comme un oubli de la Providence...

Mais interrogez ce petit pâtre qui garde ses vaches sur le flanc de la montagne, cet enfant aux blonds cheveux, aux yeux d'un bleu-clair, vrai fils de la terre germaine, et il vous dira que parfois dans la nuit des lueurs mystérieuses apparaissent aux ouvertures des vieilles tours : on les a même vues très-fréquentes dans ces derniers temps. C'est que Franz de Sickingen, Ulrich de Hutten ne sont pas morts, ils reviennent.

Et je dis que de nos jours, dans nos temps de réaction ecclésiastique, de pareilles légendes font du bien à entendre, quand on aime la liberté. Elles s'élèvent à la hauteur de la prophétie.

C'est avec cette impression d'espérance indestructible que je veux quitter ce beau pays et ces poétiques légendes qui m'ont procuré quelques-uns des meilleurs jours et des plus suaves émotions de ma vie. Je retrouve à la fin ce que j'avais trouvé au commencement dans les charmantes traditions qui courent la contrée sur l'empereur Charlemagne et le brave Roland, de la mélancolie sans doute, mais de la foi dans l'avenir, et avant de prendre un congé définitif du fleuve aux eaux vertes et pro-

fondes, je dirai à quoi ressemble l'esprit particulier qu'il me paraît avoir inspiré aux âmes rêveuses qui ont vécu sur ses bords. C'est encore une ville rhénane, du moins on peut l'appeler ainsi, qui m'a fourni ce symbole, c'est sur une cathédrale que je l'ai lu en caractères si frappants que je ne les oublierai jamais.

Lorsque, visitant la cathédrale de Strasbourg et parvenu sur la première plate-forme, on se dirige vers le pied de la flèche qui s'élance dans l'immensité avec une effrayante audace, on remarque sur l'une des tourelles dont elle est flanquée un homme sculpté dans la pierre, de grandeur naturelle et s'avançant au bord d'une niche qui fait face au soleil couchant. Cet homme, tenant une bible à la main, regarde attentivement l'horizon, et l'artiste inconnu qui l'a taillé a donné à ses traits une indéfinissable expression d'attente mélancolique, résignée et en même temps doucement joyeuse. Quand on a bien remarqué l'endroit où il se trouve, on peut encore le distinguer très-bien d'en bas, sur le pavé même de la place. Rien n'est beau, je vous assure, lorsque les rayons du soleil couchant viennent empourprer la vieille cathédrale, tandis que les maisons voisines sont déjà plongées dans l'ombre, comme de voir cette grave figure qui se détache de la tour pour sourire à la lumière qui décline. Avec ses yeux fixés sur l'horizon, vous diriez qu'il voit au delà, et que c'est ce qu'il voit, ce que nous ne pouvons pas voir qui fait rayonner la joie sur son front recueilli. Je n'ai jamais vu d'image plus saisissante de l'espérance religieuse. — Mais il n'en est pas toujours comme je viens de le dire. Le ciel n'est pas toujours pur, les rayons d'or ne sont pas là tous les soirs pour

illuminer le vieux dôme. Souvent un ciel gris, blafard, déploie à perte de vue son ennuyeuse monotonie. Souvent aussi de sombres nuages viennent se heurter contre la flèche frémissante, le vent tourbillonner en sifflant dans ses fines dentelures, des bruits lugubres retentir dans les longues galeries comme si l'on entendait des âmes gémir, la pluie fouetter avec fureur les arceaux gothiques, le tonnerre gronder avec menaces autour des clochers aigus. Avez-vous quelquefois remarqué la tristesse immense qui semble s'exhaler d'une grande cathédrale dans un tel moment? Chaque ogive pousse alors un soupir. Mais, là-haut, voyez l'homme de pierre, toujours calme, immobile, toujours tourné vers l'horizon lointain et le contemplant toujours avec son regard si mélancolique et si joyeux.

CURIOSITÉS THÉOLOGIQUES.

CURIOSITÉS THÉOLOGIQUES [1].

Jésuites et autres. — Képler excommunié. — Calvin a-t-il ordonné d'assassiner les Révérends Pères ?

Il n'est pas de science dont on se fasse généralement une idée plus fausse que de la théologie, lorsqu'on ne l'a pas cultivée soi-même. Beaucoup se demandent même si c'est une science, s'imaginant qu'elle n'a d'autre but que d'établir par des procédés scolastiques les doctrines arrêtées de l'Église. D'autres, reportant sur la mère les vices de quelques-uns de ses enfants, en font une école d'étroitesse d'esprit et de vieux préjugés, comme si toutes les sciences ne comptaient pas des esprits étroits et des hommes à préjugés parmi leurs représentants. Il est, par exemple, des médecins qui prononcent le mot de théologie avec un mépris superbe. Je crois même (Dieu me pardonne !) avoir soupçonné quelquefois

[1] Voir le *Lien* du 13 janvier 1855.

le même accent de dédain dans l'intonation de certains hommes politiques qui rencontraient ce mot sur leur passage. D'autres encore se figurent que la théologie est assez compliquée pour absorber l'esprit d'un homme (non pas un homme d'esprit) et pour lui interdire par cela même l'accès des autres branches de la science humaine, tandis qu'en réalité la plus grande difficulté de la théologie sérieuse provient de ce qu'elle exige du théologien des connaissances vraiment encyclopédiques. Il est clair que ces jugements défavorables à l'endroit de la théologie sont moins fréquents dans les pays où elle ne le mérite pas. Là où la théologie veut être véritablement une science, là où elle se montre indépendante, laborieuse, érudite, là où, s'aidant de toutes les ressources de l'esprit humain, elle s'efforce d'accomplir sa tâche, c'est-à-dire de chercher la vérité essentielle des faits de la conscience et de l'histoire que déterminent la religion en général et sa réalisation dans le christianisme, il est rare que les hommes de science ne comprennent pas le sérieux et puissant intérêt qui s'attache à la marche de ses travaux.

Mais peut-être de tous les préjugés contre la théologie le plus répandu est-il celui qui attribue aux études de ce genre une aridité continue. On se figure ordinairement le théologien constamment penché sur les Pères, les commentateurs, les docteurs, les philologues, tous personnages graves, qui ne se dérident pas et qui surtout ne vous dérident jamais. Assurément la science théologique n'est pas de nature à plaire aux esprits légers. Cependant on se trompe fort si l'on croit que les esprits lourds peuvent seuls en goûter les charmes. L'une de ses branches principales, l'histoire de l'Église offre, sans

contredit, l'étude la plus émouvante, la plus variée que l'on puisse désirer. Il n'y a pas d'exagération à dire qu'il n'est pas d'histoire au monde qui la vaille. Une autre science théologique, la critique sacrée, c'est-à-dire l'application de la critique littéraire et historique aux livres de la Bible, ouvre sur l'antiquité la plus reculée et sur les littératures primitives les points de vue les mieux faits pour captiver le cœur et l'imagination. Mais ce qu'on aura peut-être de la peine à croire, c'est que, même en étudiant les sujets ou les livres les plus scolastiques, on tombe très-souvent sur des incidents ou dramatiques, ou très-piquants, quelquefois même piquants et dramatiques en même temps.

En preuve de cette assertion, nous réunirons quelques faits curieux de l'histoire des controverses, la matière la plus scolastique que l'on puisse imaginer. Peut-être nos lecteurs nous sauront-ils gré de leur en donner, soit la confirmation, s'ils les connaissent, soit la nouvelle, s'ils les ignorent.

Tous ceux qui ont quelque teinture d'histoire ecclésiastique ont bien entendu parler d'un théologien qui rangeait la réalité historique du chien de Tobie au nombre des points qu'il est nécessaire d'admettre sous peine de damnation éternelle. Mais on ne sait pas aussi généralement dans quelle occasion ni par qui cette grotesque thèse fut posée.

Le fait lui-même est raconté par le docteur Calixte qui, pendant la première moitié du XVIIe siècle, professa la théologie à Helmstadt et se rendit célèbre par un enseignement remarquablement large pour l'époque. On donne à son système le nom de *Syncrétisme* : il tendait à

élargir la base de la foi chrétienne de manière que les diverses églises protestantes y reconnussent leur terrain commun. Dans un écrit adressé aux théologiens de Mayence [1], il raconte ce qui suit et ce que nous raconterons après lui avec quelques éclaircissements en plus.

En 1541 l'empereur Charles-Quint avait réuni à Ratisbonne quelques théologiens, protestants et catholiques, à l'effet de s'entendre sur les points fondamentaux de la doctrine chrétienne et d'aviser, s'il était possible, aux moyens de rétablir l'unité du monde chrétien. Le légat du pape, Contarini, homme pieux et modéré, penchait personnellement vers l'adoption du dogme de la justification par la foi, tel que la Réforme l'avait remis en vigueur. Ce fut avec son approbation que le cardinal Granvelle proposa une transaction qu'admirent d'un commun accord les représentants des deux partis. Melanchton, du côté protestant, Julius Pflug, du côté catholique, étaient tout disposés à se tendre une main fraternelle. Mais la cour de Rome menaça Contarini, l'accusant d'avoir dépassé ses pouvoirs. Celui-ci eut peur et recula. Le roi de France, qui redoutait l'union de toute l'Allemagne et dont la politique s'arrangeait à merveille des embarras suscités par la Réforme à son puissant rival, avait crié à la trahison de l'Église. Bref l'entreprise avorta, comme avorteront toujours toutes celles de ce genre. En effet elles ne paraissent possibles qu'à des hommes fort indifférents aux moyens à employer, pourvu qu'on réussisse, comme Granvelle, ou à moitié gagnés déjà par l'opinion de leurs adversaires, comme

[1] *Ad. Theolog. Mogunt.* p. 78.

Contarini, et ceux-ci sont régulièrement désavoués par les chefs et la masse de leur parti [1]. Mais nous croyons sans peine que les théologiens conciliants des deux côtés eurent bien des obstacles à vaincre avant de faire passer l'idée même de la possibilité d'une réunion. Du moins, s'il y avait parmi les membres du colloque beaucoup de théologiens comme le Père jésuite Adamus Tannerus, il ne devait pas être facile de s'entendre.

Dans la XI[e] session et comme on discutait sur le nombre et l'essence des points fondamentaux, le Révérend Père Adamus Tannerus affirma qu'il y avait plus de cent articles de foi qu'il fallait imposer comme absolument nécessaires au salut des âmes. Alors le docteur Hunnius lui demanda en plaisantant : *Est-ne articulus fidei quod canem secum duxerit Tobias ?* « Est-ce donc un article de » foi que Tobie ait mené un chien avec lui? » — *Maxime, maxime, maxime*, « certainement, certainement, cer» tainement, » répliqua imperturbablement le disciple de Loyola.

Ceci se passait en 1541. L'ordre de Loyola, fondé depuis 1534, venait d'être approuvé par Paul III (1540). Il débutait bien, on le voit, dans la carrière.

Du reste les protestants ont eu aussi leurs excentricités exégétiques. La fameuse controverse sur l'inspiration des points-voyelles de l'Ancien Testament en est une preuve connue. Il se trouva de savants hébraïsants pour soutenir qu'une inspiration miraculeuse avait dirigé les

[1] C'est ce qui explique, par exemple, pourquoi deux hommes de la taille de Bossuet et de Leibniz ont pu sérieusement travailler à réaliser cette chimère. Bossuet, à force de combattre les protestants, était devenu passablement protestant ; Leibniz se fût contenté d'un catholicisme modéré qui n'empêchât pas les savants de philosopher.

signes adoptés par les rabbins du moyen âge pour conserver la prononciation de l'hébreu, laquelle risquait d'être entièrement perdue. Mais l'absurde réponse du jésuite est-elle plus ridicule que l'opinion d'interprètes passionnés pour le sens littéral des textes bibliques et qui soutenaient qu'au moment où le Seigneur appelait Hérode Antipas un *renard* (Luc XIII, 32), faisant allusion au caractère bas et cruel de ce misérable prince, celui-ci avait été transformé en effet en renard ? La chose a pourtant été affirmée, au nom du respect dû à la parole inspirée, par des commentateurs luthériens [1].

Nous n'aimons pas l'intolérance et nous la combattons partout, aussi bien dans nos rangs que dans ceux du catholicisme. Car il y a une intolérance protestante aussi bien qu'une intolérance catholique. Celle-ci est terrible, atrocement cruelle dans ses procédés, mais du moins elle a le mérite d'être conséquente. L'Église catholique est, a été et sera toujours intolérante d'intention et intolérante de fait dans la mesure de son pouvoir. Il lui faudrait se renier elle-même dans son dogme et son passé pour qu'elle changeât à cet égard. C'est pourquoi, lorsqu'on attaque l'intolérance dans l'Église catholique, on attaque cette Église elle-même. On ne peut les séparer l'une de l'autre, et la lutte contre cette Église sera toujours pour les libres penseurs un devoir de *self-preservation*. — Dans le protestantisme, au contraire, l'intolérance est un élément hétérogène, un reste de catholicisme. Elle y est en réalité moins effrayante que dans l'Église romaine. Nous avons sans doute à déplorer

[1] Voy. le *Discours préliminaire à la théodicée* de Leibniz, p. 21.

le bûcher de Servet, les proscriptions de Dordrecht, les lois honteuses de la Suède, d'autres faits analogues. Mais, il faut l'avouer, comparées à l'Inquisition, à la Saint-Barthélemy, aux massacres des Pays-Bas et de Bohême, aux Dragonnades, etc., etc., les persécutions protestantes sont d'une pâleur extrême. Seulement elles sont profondément odieuses, parce qu'elles supposent une inconséquence tellement exorbitante qu'on a de la peine à n'accuser que la logique des persécuteurs sans remonter à leurs intentions. Le catholicisme est essentiellement intolérant, quoique des catholiques puissent être tolérants; le protestantisme est essentiellement tolérant, bien que des protestants puissent ne pas l'être. Voilà la vérité sur un point que bien des gens trouvent obscur aujourd'hui, parce qu'ils ne prennent pas la peine de remonter aux principes. En fait, le catholique se piquant de tolérance peut être parfaitement sincère, mais on ne doit pas lui dissimuler qu'il est en contradiction formelle avec son Église et ses principes essentiels. Au contraire, en attaquant et en condamnant l'intolérance protestante, on rend hommage et service au protestantisme dont elle renie si visiblement le principe et l'esprit[1]. C'est sous le bénéfice de ces observations que nous rappellerons un chapitre peu connu de l'histoire de l'exclusisme parmi les protestants et dont il résulte que, *mutatis mutandis*, nous avons eu malheureusement notre Galilée dans la personne de Képler.

Tout le monde sait la place illustre que Képler s'es

[1] Il en est à cet égard comme de la philosophie qui est certainement tolérante par principe : ce qui n'empêche pas que plus d'un philosophe a été intolérant et même a fait l'apologie de l'intolérance religieuse.

acquise parmi les grands génies dont l'humanité s'honore. Marchant à côté des Galilée et des Bacon, ses contemporains, il est un des fondateurs de la physique et de l'astronomie modernes. Il donna au système de Copernic l'évidence qui lui manquait encore en démontrant que le centre d'attraction des orbites planétaires était identique au centre de la masse du soleil. Avant lui on se bornait à constater les mouvements apparents des étoiles sans chercher à les expliquer. Ce fut lui qui les calcula le premier et sut le premier ramener à des causes physiques les phénomènes célestes. C'est à la découverte de ces lois directrices de la marche des astres que l'astronomie doit le point de départ de ses calculs ultérieurs et, par conséquent, ses merveilleuses conquêtes. On peut même dire qu'il faillit trouver la loi de la gravitation universelle que le génie de Newton devait, peu après lui, révéler au genre humain. En tout cas il établit que la force attractive résidait dans le soleil, analogue, disait-il, à celle d'un aimant et proportionnelle à la masse [1]. En un mot Képler est un des grands initiateurs de la pensée moderne.

Mais il n'était pas seulement un savant de premier ordre. Comme tous les esprits vraiment grands, c'était aussi un homme profondément religieux. A la fin de son *Harmonia mundi* se trouvent ces pieuses paroles : « Et » maintenant, ô Dieu, j'ai accompli l'œuvre à laquelle » je m'étais consacré... J'ai manifesté aux hommes la » gloire de tes œuvres. » Wurtembergeois de naissance, il avait étudié la théologie dans une des écoles cloîtrées

[1] Ces belles études se trouvent dans son livre *Astronomia nova, sive Physica cœlestis*. Prague, 1603.

de sa patrie. Il était fort attaché au protestantisme et il renonça à de brillants avantages qui lui étaient offerts à la condition qu'il abjurât. Mais, au séminaire, il avait combattu la doctrine de l'*ubiquité*, qui était alors regardée comme fondamentale par l'orthodoxie luthérienne. De plus, il professait, en matière de diversités confessionnelles, une largeur prématurée dans l'Allemagne du XVIIe siècle. La condamnation des calvinistes par les luthériens lui était surtout odieuse. Enfin il fut l'un de ceux qui émirent les premiers l'idée, aujourd'hui si généralement admise, que la Bible n'est pas une autorité scientifique. « La Bible », dit-il à propos du fameux passage de Josué « parle des choses de la vie » humaine avec les hommes, et comme les hommes sont » habitués d'en parler, ce n'est pas un livre d'optique » ou d'astronomie. » A plus forte raison se montre-t-il indépendant vis-à-vis des traditions des Pères. « Que » Lactance », dit-il, « reste un saint, bien qu'il ait nié » la forme sphérique de la terre ; et Augustin aussi, » qui la reconnaissait, mais ne voulait pas entendre » parler d'antipodes ; et les ministres aussi, qui, de nos » jours, avouent la petitesse de la terre, mais nient » son mouvement ; — mais à moi la vérité m'est sainte, » lorsque, tout en respectant les docteurs de l'Église, » je prouve scientifiquement que la terre est ronde, qu'il » y a des antipodes, qu'elle est un point dans l'univers » et qu'elle erre parmi les astres. »

Ces vérités, aujourd'hui hors de doute, étaient alors des hardiesses, des témérités et même des hérésies. Aussi Képler eut-il beaucoup à souffrir, dans ses intérêts temporels, de la malveillance de l'orthodoxie contemporaine.

Non-seulement quand il quitta Tubingue à la fin de ses études, on lui délivra, ce que je dois appeler, faute de meilleur terme, un *certificat d'incapacité* pour exercer le saint ministère dans le pays de Wurtemberg : cela ne tenait encore qu'à ses opinions sur *l'ubiquité*. Mais plus tard, lorsqu'il fut obligé de quitter Prague à la suite de ses démêlés avec Tycho-Brahé et qu'il demanda au sénat académique de Tubingue l'autorisation d'exercer au moins la médecine pour subvenir à son existence, le sénat demeura sourd aux requêtes de l'hérétique. C'est le même sénat qui, en 1583, avait protesté en masse contre la réforme du calendrier, la regardant comme une œuvre de Satan, capable de favoriser *l'impiété papale*. Pour revenir au grand astronome, ce fut en grande partie la haine qu'on lui portait qui fit intenter à sa vieille mère un procès en sorcellerie. L'infortunée mourut en prison. Enfin lui-même fut excommunié à Linz par un certain Hitzler, parce qu'il avait refusé de souscrire sans condition à la Formule de la Concorde.

O le beau temps ! Et quelle ironie douloureuse d'avoir à se dire que, depuis Paul jusqu'à Channing, il y a tant d'excommuniés dans les gloires les plus pures de l'Église !

C'est dans le même siècle, dans ce XVIIe siècle qui faillit étouffer sous les réactions de tout genre tout ce que le XVIe avait enfanté de beau et de libre, que se passe notre dernière histoire. Nous finissons, comme nous avons commencé, par une histoire de jésuite.

On sait que la société d'Ignace de Loyola a souvent professé certaines maximes sur l'art de ruiner ses ennemis par la calomnie, maximes que le Basile de Beaumar-

chais a parfaitement résumées dans sa fameuse description des effets de cette arme meurtrière. On sait aussi que les révérends Pères n'ont jamais manifesté d'horreur pour les massacres qu'on a faits de temps à autre des populations hérétiques. Il y a même quelques traditions historiques, dont nous ne voulons pas discuter ici la valeur, d'après lesquelles on pourrait leur attribuer plus que la théorie de l'assassinat *ad majorem Dei gloriam*. Ce qui est certain, c'est que leurs casuistes ont trouvé moyen d'excuser tous ces crimes à la seule condition que l'intention qui les faisait commettre fût légitime. Et il se trouvait toujours que celle de servir les intérêts de l'Église romaine était la plus légitime de toutes.

Or, voici la curieuse histoire dont on doit la découverte à la perspicace érudition du Dr Baur, de Tubingue [1].

Une *Histoire universelle de l'Église* allemande et un livre français sur les réformateurs ne tendraient à rien moins qu'à faire peser sur Calvin une accusation tout à fait semblable. Dans un ouvrage intitulé : *Alzog's Universalgeschichte der christlichen Kirche,* qui jouit d'une grande réputation parmi les catholiques d'Allemagne, puisqu'elle en était en 1855 à sa cinquième édition (la première a paru en 1840), l'on met, p. 913, dans la bouche même de Calvin les paroles que voici : « Quant » aux jésuites, nos plus redoutables adversaires, il faut » ou les tuer, ou, si cela ne peut se faire commodément, » les chasser, ou du moins les accabler sous le men» songe et la calomnie. [2] » Naturellement, à la vue

[1] *Zeller's Jahrbücher*, 1851. T. IV.

[2] Jesuitæ vero qui se maxime nobis opponunt, aut necandi, aut, si hoc commode fieri non potest, ejiciendi, aut certe mendaciis et calumniis opprimendi sunt.

d'une pareille citation, l'on cherche avec quelque curiosité l'ouvrage de Calvin qui doit contenir ces abominables conseils. Mais on trouve pour tout renseignement ces mots que nous ne nous chargeons pas d'expliquer : *Cf. Mauri Schenkl. Institut. jur. eccles. Landish.* 1830, t. I, p. 500.

Voilà pour l'allemand : passons au français. Nos lecteurs ont sans doute entendu parler d'un gros et lourd factum intitulé : *Histoire de la vie, des ouvrages et des doctrines de Calvin* (Paris, 1841), par Audin. C'est une de ces indigestes productions de l'ultramontanisme réchauffé, qui ne sait attaquer le protestantisme et les protestants qu'en déterrant et ressassant mille vieux préjugés, vieilles inventions, vieux fatras dont on espérait que l'arène théologique était enfin déblayée. Entre autres on lit p. 434, vol. II, le passage que voici : « Calvin disait des disciples de Loyola : Faquins qu'il » faut pendre ou chasser, si la potence n'est pas sous la » main, ou enterrer sous la calomnie. » Sous le texte se trouve la même citation latine reproduite par Alzog, dont Audin a fait, comme on voit, une version peu fidèle, mais élégante. Seulement le renvoi à la source diffère et l'on indique *Calv. apud Becan., tom.* I, *cap.* 17, *aph.* 15, *De modo propagandi Calvinismum*, c'est-à-dire *Calvin, dans Becanus, tom.* I, *chap.* 17, *aphorisme* 15, *Du mode de propagation du calvinisme.*

Fiez-vous maintenant aux citations. Les ennemis eux-mêmes de Calvin, pour peu qu'ils aient étudié ce caractère énergique et tout d'une pièce, devront convenir que d'avance il n'est pas probable qu'il ait jamais écrit ou prononcé de telles paroles. Et en pareil cas, lorsqu'il

s'agit d'une accusation aussi grave contre un homme aussi éminent, la loyauté, que dis-je? la plus simple prudence veut que l'on remonte soigneusement à la source et qu'on n'affirme rien avant d'avoir vu, de ses deux yeux vu, le passage incriminé dans les œuvres de l'auteur accusé.

Eh bien! ni l'auteur allemand, ni l'auteur français n'a lu ces paroles dans Calvin et ne s'est donné la peine d'en rechercher l'origine. Ils ne les ont pas lues dans Calvin, par la bonne raison qu'elles ne s'y trouvent pas et qu'on peut scruter tous les écrits du réformateur sans en découvrir la moindre trace. Ils ne se sont pas donné la peine d'en rechercher l'origine, parce que s'ils l'avaient fait, ils se seraient bien gardés de répéter cette absurde accusation. En effet ce passage est tout simplement d'un jésuite, du jésuite Becanus, dont Audin a cité le nom en abrégé et certainement sans savoir pourquoi ledit Becanus avait indiqué cette méthode facile et sûre de se débarrasser pour jamais de sa société. Voici le mot de l'énigme.

Le révérend Père Martinus Becanus, dans l'édition in-folio de ses œuvres publiées à Mayence en 1649, raconte, p. 885, qu'il vit un jour paraître un petit livre intitulé : *Aphorismi doctrinæ jesuitarum et aliorum aliquot pontificiorum doctorum, Aphorismes de la doctrine des jésuites et de quelques autres docteurs papistes.* L'auteur était probablement un calviniste, qui avait dédié son œuvre aux théologiens luthériens de Wittemberg, où elle fut imprimée avec l'approbation de la faculté de théologie sous le décanat du Dr L. Hutter.

Là-dessus le père Becanus de s'écrier dans son latin : « N'ai-je pas raison de dire : ô simples luthériens! ô ru-

» sés calvinistes! (*o simplices lutheranos! o versipelles cal-*
» *vinistas!*) Ceux-ci, le sachant et le voulant, fabriquent
» des mensonges (*confingunt mendacia*) contre les catho-
» liques et dissimulent. Ceux-là, sans examiner les
» choses, approuvent et publient (*re non examinata ap-*
» *probant et divulgant*). Mais si nous pardonnons aux
» luthériens, les calvinistes du moins ne nous échappe-
» ront pas. »

Alors, emporté par son zèle, le révérend Père dresse à son tour une bonne longue liste « d'Aphorismes calvi- » nistiques, » *Aphorismorum calvinisticorum*, qui se divisent ainsi par ordre de matières : *De Deo* 1-5; *de Christo et sanctis ejus* 6-8; *de Pontifice et catholicis* 8-12; *de modo propagandi calvinismum* 13-17. C'est dans cette dernière série, au quinzième *aphorisme*, que se trouvent les paroles attribuées à Calvin par Alzog et Audin. Quant à Becanus lui-même, il est fort innocent de cette fausse imputation et n'y a jamais songé. Ces paroles expriment simplement, dans son intention, la manière d'agir que, selon lui, les calvinistes *devraient employer* pour se débarrasser de leurs plus dangereux adversaires, les jésuites. Il en résulte donc qu'Alzog et Audin ont fait endosser à Calvin une très-vilaine théorie proposée par un jésuite. Mais il n'y a pas seulement dans ce singulier procédé étourderie ou mauvaise foi. Il en ressort aussi un enseignement assez piquant.

D'un côté, le père Martinus Becanus regarderait comme très-naturel que les calvinistes eussent recours contre son ordre aux théories et à la tactique dont cet ordre a si bien su comprendre les avantages ; lui, tout le premier, « fabrique des mensonges » *confingit mendacia*,

en représentant les calvinistes comme capables de recourir à ces moyens criminels. De l'autre, il y a là une sorte d'aveu naïf dont un jésuite, au commencement du XVIIe siècle, ne comprenait pas encore le danger.

Mais que penser de nos deux auteurs du XIXe siècle qui *re non examinata approbant et divulgant,* « sans examiner les choses approuvent et publient, » qui, rencontrant, je ne sais où, cette citation isolée, l'attribuent avec la plus incroyable désinvolture à Calvin en personne?

Est-il vrai que l'on ne se déride jamais dans les recherches théologiques?

DE LA RENAISSANCE

DES ÉTUDES RELIGIEUSES EN FRANCE.

DE LA RENAISSANCE

DES ÉTUDES RELIGIEUSES EN FRANCE [1].

Le Livre de Job, traduit de l'hébreu; étude sur l'âge et le caractère du poëme, par M. *E. Renan*, de l'Institut; Paris, 1859.

A mesure que le XIXe siècle descend la pente des années, les traits par lesquels il se distingue des siècles précédents semblent se préciser et prendre, pour l'observateur attentif, des contours plus faciles à déterminer. Il ne faut pas trop s'étonner de ce qu'ayant dépassé déjà le milieu de ce siècle, nous n'osions encore lui assigner un caractère propre qu'avec beaucoup d'hésitation. Ne devra-t-on pas d'ailleurs, selon toute vraisemblance, indiquer quelque jour l'hésitation même comme une de ses dispositions fondamentales : hésitation sous une foule de rapports, hésitation en religion, en philosophie, en politique, en morale, en littérature, partout, excepté en industrie? Sur ce dernier terrain, le siècle marche avec une décision vraiment imposante, bien que, même dans ce domaine, l'hésitation reparaisse dès qu'on veut passer aux théories

[1] Voir la *Revue des Deux-Mondes* du 1er novembre 1859, p. 68 et suiv.

générales. De cette peine que nous semblons éprouver à nous prononcer, à prendre un parti, à marcher en avant vers un but clairement défini, vient cette série de compromis et de demi-mesures qui constitue jusqu'à présent l'histoire de notre siècle dans ses progrès souvent avortés et dans ses réactions à peine avouées. Le langage lui-même n'a-t-il pas subi l'empreinte de cette disposition générale? Est-ce uniquement le mauvais goût, l'oubli des grands modèles ou l'impuissance de les imiter qui ôte si souvent à nos productions littéraires cet admirable cachet de précision et de sécurité qui était, à un degré si remarquable, l'apanage de nos écrivains d'autrefois? L'absence de cette précieuse qualité ne tient-elle pas en grande partie à ce que, faute d'une conviction bien arrêtée, on s'étudie à multiplier sous sa plume ces nuances et ces clairs-obscurs qui permettent à l'écrivain moderne d'espérer que, s'il se trompe, il ne se trompe pas tout à fait? On dirait que toutes les fois que nous affirmons, nous nous y prenons de manière que la négation puisse rentrer par une porte de derrière dans notre affirmation même. Pour ne pas être injuste envers notre siècle, il faut ajouter que l'expérience de la vie rend naturellement les hommes prudents et circonspects, et qu'au XIXe siècle nous sommes vieux d'expériences de tout genre, qui sont loin d'avoir toujours été heureuses.

Mais il est une raison plus puissante encore qui explique cet état présent des esprits, et qui nous fait un devoir de ne parler qu'avec circonspection de ce que notre siècle est en réalité, de ce qu'il fait et de ce qu'il vaut : c'est qu'en 1859, nous sommes encore au commencement de la période morale qui s'appellera dans l'histoire le

XIXe siècle. Nous oublions souvent, sous l'influence d'une illusion facile à comprendre, que l'histoire réelle n'est pas du tout soumise à notre calendrier. Il n'y a qu'un parallélisme inexact entre notre division abstraite de l'histoire par siècles et la division qui résulte des choses elles-mêmes en dehors de leur date. Le XVIe siècle, par exemple, ne finit pas le 31 décembre 1600 ; il se prolonge pendant toute la durée du règne de Henri IV. Le couteau de Ravaillac, en empêchant ce prince de prévenir la guerre de trente ans, fait même qu'en réalité le XVIIe siècle ne commence qu'avec le traité de Westphalie. Alors seulement on peut être certain que, des deux grandes puissances religieuses qui se sont disputé l'Europe au XVIe siècle, aucune n'est encore capable d'absorber l'autre, et que l'obligation de vivre côte à côte est devenue inévitable. Si l'on adopte ce point de vue, le XVIIe siècle français sera aussi court que brillant ; il finit avant le roi qui lui doit sa gloire : il nous semble qu'il finit le 2 décembre 1688, le jour où Jacques II aborde en France, victime de la lutte qu'il a engagée contre les libertés de l'Angleterre, et venant chercher un refuge à l'ombre d'un trône qui fut pour lui un funeste idéal. A cette date, les grandes œuvres littéraires et philosophiques du siècle sont terminées pour la plupart. Il n'a plus grand'chose à apprendre au monde, et pour la première fois l'Europe assiste au spectacle nouveau d'une révolution victorieuse élevant sur le trône une dynastie qui n'a d'autre mandat que de maintenir les libertés nationales. Si l'on se rend compte de l'importance illimitée qu'a eue pour toute l'Europe la révolution anglaise de 1688, si l'on se rappelle que le XVIIIe siècle français, tout original et fécond

qu'il ait été, plonge cependant par ses racines dans la société anglaise qui sortit de cette révolution, on ne trouvera rien d'arbitraire dans la date indiquée. Au fond, le XVIIIe siècle est révolutionnaire dès son aurore, et il conserve jusqu'à la fin son caractère originel. Nous le faisons commencer à bon droit avec le moment où l'esprit moderne, jusque-là confiné en Hollande, triomphe, à la face du monde, chez le peuple le mieux préparé par son passé à l'incarner dans ses institutions.

Par la même raison qui nous fait dire que le XVIIe siècle fut très-court, nous dirons que le XVIIIe fut très-long. La révolution française, qui est son point culminant, n'arrive qu'à la fin, et ce serait une grande erreur de croire qu'elle se termine avec l'empire. A part l'affermissement irrévocable de certaines réformes civiles et égalitaires qui lui doivent leur consécration définitive sur le sol national, on ne peut pas admettre que Napoléon ait clos la révolution. En 1815, on dirait au contraire qu'un doigt mystérieux a rayé de l'histoire tout ce qui s'est passé entre 92 et l'invasion. L'antagonisme des deux tendances qui se partagent le pays est identique de tous points à celui qui le divisait le jour de l'ouverture des états généraux. Le tiers état recommence contre la noblesse et le clergé une lutte acharnée, dans laquelle le trône n'est toléré par lui qu'à la condition d'être son allié. Il y a de part et d'autre quelques expériences de plus, il y a la peur de certains excès, et encore ne s'en douterait-on pas toujours ; il y a enfin dans le monde quelques nouveaux-venus encore isolés et certains pressentiments d'une autre philosophie, d'une autre littérature, d'une autre poésie. Surtout ce qui est nouveau, c'est que le spiritualisme

ressuscite, au moins à l'état de tendance, marquant son réveil principalement dans la littérature par cet amour de l'infini que le XVIIIe siècle connut si peu. Ce sont néanmoins les germes à peine éclos de plantes futures cachées sous les grands végétaux qui couvrent encore le sol. En réalité, de 1815 à 1830, c'est le XVIIIe siècle qui combat le XVIIe ; c'est l'esprit de Voltaire, de Montesquieu, de Rousseau, continuant de poursuivre l'esprit de Bossuet et de Louis XIV. 1830 est la victoire du XVIIIe siècle sur le XVIIe, victoire pleine de ménagements de la part du vainqueur. En cela se montre le fruit d'une expérience douloureusement achetée. On songe moins à extirper le XVIIe siècle politique et religieux qu'à faciliter la transition qui lui permettra de passer insensiblement dans les formes nouvelles. On compte, pour en arriver là, sur le jeu régulier d'institutions libérales modérées, et il est de fait que, pendant la carrière de dix-huit ans qu'a parcourue la monarchie de 1830, le XIXe siècle a commencé à se former et à vivre pour lui-même. Naturellement il résulte de la situation donnée que cette formation lente et graduelle ne présente pas à l'observateur de date précise qui puisse servir positivement de limite historique. Il est certain que si le régime inauguré en 1830 eût continué de prévaloir, le développement particulier du XIXe siècle se fût opéré de cette manière insensible qui ressemble à la croissance d'un corps vivant. Sans que nous ayons de jugement à émettre sur l'avantage ou le désavantage qui en est résulté, 1848 est venu, non pas donner son point de départ au XIXe siècle, qui était déjà en voie de formation, mais modifier profondément les conditions de son développement. En remettant en question beaucoup de

choses que l'on croyait acquises, la révolution de février et ses conséquences, qu'il était facile de prévoir, nous ramènent en quelque sorte à un second commencement du XIXe siècle.

A mesure que nous nous sommes rapprochés du moment actuel, nous avons de plus en plus resserré nos observations dans les limites de la France : non pas que notre thèse soit fausse si nous sortons de ce pays ; mais il faudrait, pour l'appliquer à l'Europe entière, l'élargir et la modifier, et chez nous elle s'appuie sur des faits plus frappants. Nous sommes donc en France, au commencement du XIXe siècle, bien que le cadran de l'histoire marque 1859, et il serait désirable que cette manière de comprendre la situation fût celle aussi de la jeunesse actuelle, à qui les découragements de la génération précédente finiraient peut-être par persuader que l'inaction passive est la sagesse, l'espérance joyeuse, la folie. Nos pères nous avaient beaucoup promis, ils nous ont peu laissé. Ne les accusons pas : peut-être ne pouvaient-ils pas faire davantage, peut-être leurs tristesses viennent-elles de ce qu'ils avaient placé leur idéal trop haut pour leurs forces et les nôtres. Sachons-leur gré de ce qu'ils ont voulu faire, et pour nous, regardons en avant. Nous avons à poursuivre leur œuvre commencée en profitant de leurs expériences. Et puis il est des terres nouvelles à l'horizon lointain, il est des cordes inconnues sur la lyre de l'humanité qui n'ont pas encore été touchées parmi nous, si ce n'est peut-être par quelques virtuoses solitaires, et dont les premières vibrations produisent des sons d'une ampleur et d'une beauté ravissantes. Que ceux qui ont des oreilles pour entendre entendent !

I

Parmi les phénomènes qui contribuent à donner au XIXe siècle français cette physionomie distincte qui en fait à beaucoup d'égards un siècle de renaissance, il faut citer en première ligne le réveil des études religieuses. J'emploie à dessein le mot d'études. Il ne s'agit pas ici en effet d'un de ces mouvements si fréquents dans l'histoire des religions, produits passagers d'un retour aveugle vers le passé ou d'un accès fiévreux de réforme, qui n'ont souvent d'autre raison d'être que le mécontentement du présent. Ne reposant au fond que sur la négation, quelque dogmatiques qu'elles soient d'ordinaires, ces réactions ne sauraient prétendre à une durée bien longue. Elles disparaissent ou se transforment dès que l'humeur particulière ou le tour d'esprit qui leur avait donné naissance s'est évanoui lui-même ou modifié. Des études au contraire supposent que l'on prend au sérieux l'objet dont on s'occupe, et à tant de preuves douteuses de ce retour religieux dont le catholicisme est si fier, nous préférons ce simple fait que des livres tels que ceux de MM. Quinet, de Rémusat, Renan, aient pu trouver faveur en France. Un tel phénomène eût semblé d'une médiocre importance au XVIIIe siècle. Le vice de la philosophie dominante alors fut de méconnaître que la religion a droit de cité dans l'âme. Dis-moi si tu adores et ce que tu adores, et je te dirai qui tu es, » voilà la

vérité. Ce retour aux études religieuses marque donc un intérêt nouveau pour la religion, car on n'étudie vraiment que ce qui intéresse. Ce n'est pas cependant la résurrection pure et simple d'un passé religieux quelconque. La religion en soi est indépendante des formes historiques dont elle s'est tour à tour revêtue et dépouillée. Elle est essentiellement le lien par lequel l'homme se sent en rapport avec l'infini. Elle est le pont qui unit le monde du fini, du contingent, du relatif, sur lequel nos pieds reposent, à ce monde supérieur de l'éternel et de l'absolu au bord duquel nous sommes, dont nous respirons par moments certaines émanations mystérieuses, et dont l'existence s'impose à nous aussi irrésistiblement que sa consistance se dérobe à nos définitions, au point qu'il est possible d'adorer l'inconnu, qu'on ne sait pas encore comment nommer. Or le XVIII[e] siècle a cru et passionnément cru au fini, au monde actuel, à l'humanité visible. Il a eu aussi son généreux idéal ; il a rêvé le bonheur parfait de l'homme dans les conditions de l'existence terrestre ; il n'a reculé devant rien, pas même devant le crime, pour le lui procurer. Malheureusement il n'a pas senti le souffle de l'invisible. De toutes les directions possibles de l'âme, le mysticisme est celle qu'il a le moins comprise. Excepté chez Rousseau, qui à cet égard est en pleine réaction contre les tendances purement négatives de son temps, le XVIII[e] siècle a enveloppé dans le même dédain religion, Évangile, judaïsme, catholicisme, protestantisme, mythologie, et mis le tout au rebut sous le nom de superstition. L'homme le plus religieux, s'il est éclairé, doit reconnaître la grandeur, la légitimité relative, les bienfaits réels du XVIII[e] siècle ; mais il ne peut

s'empêcher de voir dans cette incapacité religieuse la cause première de ses erreurs et surtout de son impuissance.

Est-ce un caprice du goût, le simple désir de faire revenir une mode ancienne de l'esprit qui dirige de nouveau les recherches de la science indépendante vers les religions et les choses religieuses? Le caprice n'a jamais produit des études sérieuses. Il y a toute une philosophie en germe dans ce mouvement de la science contemporaine, ou, si l'on veut, il est le résultat d'une philosophie en voie de transformation. C'est ce que nous voudrions faire bien comprendre, en avertissant d'avance qu'il s'agit ici d'exposer, bien plus que de démontrer.

Il est un fait placé aujourd'hui au-dessus de toute discussion : c'est que, depuis la révocation de l'édit de Nantes, l'esprit français a été dans les études religieuses d'une grande stérilité. La France a semblé s'en consoler fort gaiement; mais l'observateur attentif voit, dans cette espèce de sécheresse épicurienne et bourgeoise dont par moments nous sommes tentés d'être fiers, une des causes qui ont le plus contribué à faire perdre à la France dans le reste de l'Europe une partie de son influence et de sa considération. Cet amoindrissement du rôle religieux de la France est d'autant plus fâcheux qu'avant le fatal événement qui l'a amené, notre pays marchait dans cette branche de connaissances à la tête des nations chrétiennes. L'émulation, engendrée par la rivalité de deux églises sur le sol national, provoquait constamment les recherches et alimentait l'érudition religieuse de la classe instruite. Sans doute les études souffraient de leur origine, et, poursuivies surtout dans un intérêt de

polémique, elles dégénéraient trop souvent en plaidoyers où l'amour pur de la vérité n'était pas toujours le fil directeur de la pensée. Pourtant l'esprit critique se formait peu à peu au sein des deux églises. Richard Simon chez les catholiques, les deux Cappelle et Blondel chez les protestants, ouvraient la lice; Bayle enfin professait à Sedan. Il est à croire que si les choses eussent suivi leur cours naturel, le sceptre de la critique à la fois religieuse et indépendante eût été au moins partagé entre la France et l'Allemagne. Malheureusement la France se désaccoutuma de penser sur les choses religieuses. Les hommes les plus pieux furent les premiers à s'en défendre, les autres en conclurent que les choses religieuses n'étaient pas du domaine de la pensée scientifique. De là date dans les esprits et dans la pratique cette séparation tranchée entre le naturel et le surnaturel, le profane et le sacré, les vérités rationnelles et les vérités révélées, séparation qui était auparavant peu sensible dans l'application, et dont le rôle depuis lors a été si grand dans notre littérature et notre politique. De là cette manière encore aujourd'hui si répandue de considérer une religion quelconque comme un enseignement qui s'impose au nom de l'autorité surnaturelle, et se trouve par son principe l'adversaire-né de la libre recherche. Cet antagonisme, une fois accepté des deux côtés comme l'état normal et naturel des choses, eut pour résultat, d'abord une lutte passionnée entre les deux grandes puissances, puis, et conformément au système qui triompha en politique, une indifférence polie et souvent affectée qui cachait tout le contraire d'une réconciliation. Il n'y a pas encore longtemps que la philosophie dominante parmi

nous se retranchait systématiquement dans cette position, si commode pour un moment, si intenable à la longue, pour refuser de répondre aux questions les plus importantes que l'esprit humain se puisse poser. En cela, l'éclectisme, pour lequel on est souvent bien ingrat aujourd'hui, est un véritable enfant de ce XVIIIe siècle qu'il a tant combattu.

Quelque désireux que nous soyons de penser que l'Europe nous écoute et nous admire toujours, il faut bien nous l'avouer : les peuples qui marchent avec nous vers l'avenir et dans les mains desquels se trouve, comme dans les nôtres, la direction de l'histoire, l'Allemagne du nord, l'Angleterre, la jeune Amérique, sont avides de connaissances religieuses, et ce n'est pas chez nous qu'elles vont les chercher. Qu'on parcoure une liste récente de publications allemandes ou anglaises, et l'on verra que les œuvres religieuses ou théologiques l'emportent toujours en nombre et en importance sur les autres, sans que celles-ci se trouvent pour cela dans une condition désavantageuse, si nous les comparons aux livres analogues qui se publient chez nous. Si l'on continue de nous lire à l'étranger, nous devons ce privilége à de vieilles habitudes, à notre langue, toujours aimée malgré tout le mal qu'on en dit, à nos grands classiques et au mérite exceptionnel de quelques œuvres contemporaines. Puis nous sommes très-amusants. Nous fournissons aux lecteurs du monde entier des récréations inépuisables. On serait même encore bien plus avide, dans les familles allemandes et anglaises, de nos romans et de nos pièces de théâtre, si le sens moral y était toujours à la hauteur de l'esprit. Mais, encore une fois, cette influence de notre littérature

s'arrête à la surface. Les hommes graves, les hommes qui donnent autour d'eux le ton et la direction de la pensée, ne nous lisent presque pas, et la littérature française d'aujourd'hui, recherchée à titre de délassement, est rarement prise au sérieux. Qu'il y ait de l'injustice et des préventions mal fondées dans cette indifférence à l'égard de nos travaux scientifiques, je suis loin de le contester; mais le fait est là, et il n'en faut pas chercher la cause ailleurs que dans le silence gardé par l'esprit français sur les questions les plus débattues et les plus étudiées du monde civilisé. Ce ne sont pas seulement les théologiens de profession qui ont pris l'habitude de se passer de nous, c'est aussi cette foule de penseurs et d'hommes éclairés qui éprouvent le besoin d'avoir des opinions religieuses, sans être théologiens, à peu près comme nous avons tous notre hygiène sans que nous regardions comme nécessaire d'avoir pour cela notre diplôme d'études médicales. On ne saurait croire combien de fois cette peur affectée de toucher du bout du doigt à une question religieuse, quand on parle d'histoire, de sciences naturelles, de physiologie, de philosophie même, on ne saurait croire, dis-je, combien cette réserve, qui paraissait à nos savants le comble de la sagesse pratique, qui leur semblait dictée par le bon goût, les convenances, la méthode scientifique, a provoqué le dédain ou l'impatience de nos lecteurs étrangers. Que de fois nos théories historiques en ont souffert! Que de fois l'absence de ce génie critique provenant d'études prolongées sur les peuples et les sociétés disparues, et réclamant ce tact particulier qu'on a si justement appelé le sens de l'antiquité, a fait du tort à nos appréciations! Qu'on ne

se récrie pas sur l'importance exagérée que j'attribuerais à une lacune qui, à première vue, doit paraître fort peu sensible dans les œuvres purement littéraires ou scientifiques telles que nous les entendons : il n'est pas du tout nécessaire d'aborder directement les questions religieuses pour qu'elle se fasse sentir. Il serait souvent très-difficile de noter les livres, d'indiquer les études, les recherches, les théories physiques ou littéraires qui en souffrent. C'est un certain tour d'esprit, une tendance vers les choses infinies, vers l'absolu, qui fait défaut, et dont l'absence est ressentie souvent sans que l'on s'en rende compte. Il faut bien qu'il en soit ainsi, car il y a eu évidemment pendant une période assez longue un manque d'affinité entre notre esprit scientifique et celui des nations étrangères, et par suite une impuissance marquée de notre part à imprimer notre cachet, comme nous le faisions au siècle dernier, sur la pensée scientifique du monde contemporain. Qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse, le fait est que dans le domaine des sciences, c'est l'esprit allemand qui est l'envahisseur chez tous les peuples civilisés, et nous sommes parmi les envahis.

N'avons-nous donc que des regrets et des plaintes à faire entendre? Non certes, et c'est en cela précisément que consiste l'importance du retour de l'esprit français vers les études religieuses. Il dépend de nous en effet de reconquérir par cette voie un ascendant que nous avons perdu. Il suffit pour cela qu'un certain nombre des écrivains français les plus distingués continuent de consacrer à l'étude des religions et des faits qui s'y rattachent leurs méditations et leurs recherches, et que,

par leur intermédiaire, le public éclairé, mieux informé de ce que sont en elles-mêmes les choses religieuses, abjure enfin ce malheureux point de vue du XVIII[e] siècle, dépassé ailleurs depuis longtemps. Que l'on se rassure : il ne s'agit nullement de revenir à celui du XVII[e], qui ne l'est pas moins. Il s'agit de revenir à la saine tradition de l'Europe moderne et chrétienne, également éloignée et de la sauvage intolérance du moyen âge et de l'indifférence peu raisonnée des temps qu'on appelle chez nous civilisés.

Déjà la littérature contemporaine de la France a été enrichie de travaux d'un mérite supérieur dans cet ordre d'études. Les œuvres philosophiques et religieuses de M. Edgar Quinet ouvrirent une voie de recherches restée jusque-là inféconde. Ce ne sont ni les applaudissements ni le succès littéraire qui leur ont manqué lorsqu'elles ont paru. Pourtant il est douteux qu'on les ait encore estimées généralement à leur vraie valeur. La poésie du style, l'élévation généreuse de la pensée, le libéralisme ardent de l'écrivain, ont plus fait pour lui concilier les chaudes sympathies de la jeunesse que les mérites plus cachés résultant d'une érudition puisée aux meilleures sources, élaborée par un esprit d'élite. Combien de points de vue et d'aperçus qui semblent tout nouveaux à notre public d'aujourd'hui sont déjà pressentis et même développés dans le *Génie des Religions* et les autres œuvres de l'éminent écrivain ! Ceux qui suivent d'un œil attentif la marche des idées religieuses dans la France contemporaine doivent certainement décerner à M. Quinet l'honneur d'avoir plus contribué qu'aucun autre à imprimer une direction nou-

velle à l'esprit français en matière d'études religieuses [1]. Déjà les travaux de nos orientalistes ont conquis une réputation méritée et facilité les abords de la science. En ce moment, les œuvres de MM. Guigniaut, Maury, Michel Nicolas, Reuss, Munk, Colani, Renan, continuent avec un grand bonheur l'édifice commencé. Évidemment, pour les questions religieuses, le temps du silence respectueux est passé. Les ouvrages philosophiques de ces dernières années se distinguent surtout des ouvrages antérieurs par la large part qui est faite à l'élément religieux de l'âme humaine. On a vu des recueils périodiques, des feuilles quotidiennes même, s'ouvrir de plus en plus à des travaux inspirés par le même intérêt. Qu'il me soit permis de citer quelques noms encore, MM. Montégut, E. Laboulaye, le regrettable M. Rigault. Le recueil où j'ai publié cette étude n'a pas été sans contribuer pour une grande part à ce renouvellement de la science religieuse nationale. Les travaux de M. de Rémusat, entre autres, sont une des meilleures preuves de ce mouvement fécond, et la sympathique attention qu'ils ont éveillée en dehors des frontières pourrait démontrer aux plus incrédules que les écrivains français savent se

[1] Q'on veuille bien se rappeler que nous parlons toujours d'*études*. Avant M. Quinet, il est certainement des œuvres de science religieuse remarquables à plus d'un titre, par exemple l'ouvrage de Benjamin Constant sur la *Religion*, livre peu lu aujourd'hui et dont l'influence n'a pas été très-sensible. On vient de publier une réimpression des œuvres religieuses de Samuel Vincent, de Nîmes, l'ancien adversaire de Lamennais, et dont les vues profondes seront mieux appréciées aujourd'hui qu'il y a trente ans, où on ne le comprenait guère. Le *Génie du Christianisme* a été le signal de la réaction littéraire contre le XVIII[e] siècle, en ce qu'il a réveillé le sens de l'infini et le goût des beautés religieuses; mais sans contredit cet immense succès n'était possible que dans une société où la connaissance des religions était peu répandue.

faire écouter de tous, et même mieux que d'autres, quand ils parlent des choses religieuses en connaissance de cause, avec l'indépendance et la largeur d'un esprit vraiment philosophique.

Tout en reconnaissant ce qui nous a manqué pendant longtemps, il semble donc opportun d'indiquer ce que nous sommes aujourd'hui en voie d'acquérir. J'ai bien des fois entendu dire de l'autre côté du Rhin : « Si la France savait et si l'Allemagne pouvait! » En fait, nous avons été longtemps détournés des études religieuses; nous ne pouvons reconquérir le terrain perdu qu'à force de labeurs et à la condition de subir une espèce de torture intellectuelle sous la discipline d'écrivains étrangers qui ne parlent pas notre langue et pensent encore bien moins nos idées. Néanmoins, lorsqu'une fois il a pu acquérir l'érudition, l'aptitude critique, l'esthétique religieuse, si l'on peut ainsi nommer le talent particulier d'apprécier les choses religieuses de la manière et selon la mesure qui leur conviennent, l'esprit français est le mieux fait du monde pour en tirer des résultats solides et surtout pour leur donner cette forme attrayante qui est seule capable d'initier aux mystères de ce monde supérieur ceux qui n'en ont pas fait leur étude spéciale. Moins idéaliste que l'esprit allemand, moins positif que l'esprit anglais, amoureux de la mesure, mais aussi de la beauté, ne pouvant consentir à séparer la science de l'art, l'esprit français sera toujours le conquérant du monde toutes les fois que le fond vaudra la forme, que le travail aura précédé l'art. Le moment actuel est d'autant plus favorable que l'Allemagne, encore très-active, si nous la comparons à nous, passe par une période relative d'inac-

tion, si nous la comparons à elle-même. Quant au monde anglais, il ne fait, à vrai dire, que commencer l'étude indépendante des choses religieuses, et il le fait presque uniquement sous la direction de l'esprit allemand. Il y a donc opportunité sans nul doute à rechercher de plus près quelles causes ont retenu l'esprit français si loin du domaine des études religieuses, et quelles idées nouvelles il apporte en rentrant dans ce monde qui lui est trop longtemps resté presque étranger. Après s'être arrêtée sur ce tableau général, notre attention pourra se porter avec plus de fruit sur une des œuvres récentes qui nous paraissent le mieux caractériser la nouvelle critique religieuse.

II

J'ai dit que notre stérilité en fait de science religieuse tenait à ce point de vue, datant de la fin du xviie siècle, qui établit une barrière infranchissable entre le sacré et le profane, le surnaturel et le naturel, le divin et l'humain, la foi et la science. De là résultait en effet, pour les amis de la libre pensée, ou l'inimitié, ou l'indifférence en face de tout ce qui se présentait avec les couleurs du surnaturel. Le déisme, qui fut la religion philosophique du xviiie siècle, s'en accommodait fort bien, et, soit que les adversaires de la religion traditionnelle niassent toute révélation en reléguant l'Être suprême fort loin par delà les nuages, soit que les apologistes du christianisme s'imaginassent qu'ils avaient rempli leur tâche en démontrant qu'une révélation était

nécessaire à l'homme, et que des miracles suffisamment attestés prouvaient que le christianisme seul était cette révélation nécessaire, tout le monde était d'accord sur un principe important : c'est que les choses divines sont le contraire des choses humaines, que le miracle, ou l'interruption brusque et irrationnelle de l'ordre universel, est le caractère essentiel de toute religion révélée, le signe auquel on doit reconnaître un acte vraiment divin. Des deux côtés en effet, Dieu et le monde étaient deux êtres séparés l'un de l'autre, opposés l'un à l'autre, et sans rapport intime en temps ordinaire. Toute manifestation de Dieu dans le monde était donc une rupture, une négation momentanée de l'ordre du monde. Ce n'était pas la règle, c'était l'exception qui révélait Dieu. Par un singulier mélange d'idées, on n'en parlait pas moins de l'infinité, de la toute-puissance, de l'immensité de Dieu, et chez les plus pieux la Providence, abstraction vaguement définie, tenait la place de ces légions d'anges et d'esprits bienheureux qui, dans les siècles de foi naïve, servaient à la communication incessante, et partant naturelle, entre le Créateur et la création. En réalité, le siècle de la philosophie avait accentué le surnaturel bien plus fortement que les siècles antérieurs. Le surnaturel perd son cachet spécial pour ceux qui se croient toujours et partout sous son empire. Le miracle exige, pour être compris comme miracle, que l'on connaisse bien ce qui n'est pas miraculeux. Devant le flambeau des sciences naturelles, il semblait donc que Dieu se retirât dans un lointain toujours plus inaccessible. Toute loi nouvelle constatée, tout fait merveilleux expliqué paraissait une conquête de l'homme sur le domaine divin, et ainsi la contradiction

posée d'avance entre la foi et la science s'aggravait tous les jours des progrès de celle-ci.

On aperçoit tout d'abord qu'une telle conception des rapports de Dieu et du monde excluait la possibilité de toute recherche sérieusement scientifique appliquée aux religions. En revanche, dès que le monde et Dieu ne sont plus, comme le déisme se les représentait, opposés l'un à l'autre et se limitant mutuellement, du moment qu'ils sont dans un état de pénétration mutuelle et en quelque sorte de parallélisme continu, le problème religieux change de face. Et voilà précisément le point de vue prédominant de la pensée moderne. La révolution opérée dans les esprits se manifeste clairement dans ce fait, qu'aujourd'hui l'écueil de la pensée religieuse est le panthéisme et non plus le déisme comme autrefois. Le monde, tel qu'il nous apparaît dans ses deux grandes divisions de la matière et de l'esprit, se développe parallèlement à la pensée absolue, dont il est l'épanouissement dans l'espace et dans le temps. Il est cette pensée exprimée, rendue sensible; il est la parole, ou, pour parler plus précisément, la vibration de la parole infinie. Voilà la pensée philosophique dont on retrouve les traces dans les sciences, et vers laquelle le XVIIIe siècle marchait sans le savoir. Quel est le but de toute science? Déterminer les lois qui régissent les phénomènes. Le XVIIIe siècle avait cru pouvoir se passer de Dieu, comme d'une hypothèse inutile, en substituant à son action immédiate, telle que la comprenaient les siècles de foi enfantine, celle de la loi abstraite. Croyants et incrédules étaient d'accord pour distinguer radicalement la loi naturelle de l'action de Dieu sur le monde. Ils ne voyaient pas qu'une loi quel-

conque, se révélant constamment et infailliblement dans un certain genre de phénomènes, pliant à son autorité tout ce qui rentre dans sa sphère d'action, cause intérieure, immédiate, positive, des choses qu'elle détermine, est tout autre chose qu'une abstraction. En réalité, c'est elle qui existe la première, puisque les choses déterminées n'existent que par elle. C'est elle qui est positive, puisque les choses que nous constatons dans le monde et en nous-mêmes lui doivent la forme sans laquelle nous ne pourrions ni les sentir, ni nous les représenter. Or, si la loi est quelque chose, et non pas seulement une abstraction de notre intelligence, il faut ou revenir au polythéisme, et admettre autant de divinités que de lois naturelles, ou les considérer comme le déploiement de la pensée divine dans le temps et dans l'espace. Si donc nous laissons un moment de côté le monde moral, où la liberté humaine exigerait des limitations, il résulte de cette manière de concevoir les rapports du monde avec Dieu que tout ce qui est naturel est aussi divin. Tout n'est pas Dieu, mais Dieu est en tout, parce que tout est en Dieu. Il est, il parle dans la pierre qui tombe, obéissant aux lois de la gravitation, dans le nuage du soir qui s'élève au-dessus du lac, dans l'éclair qui brille et le tonnerre qui gronde, dans l'éclosion de la graine qui meurt pour revivre et dans le cristal qui se forme aux parois de la grotte inconnue, dans la marche des mondes se croisant dans la profondeur des cieux et dans le coquillage fossile, débris d'une époque de la création. Il est, il se montre dans cette ascension continue des choses, qui tendent à s'élever de la matière brute et chaotique, à travers une serie divisible à l'infini de progrès et d'efforts

jusqu'à l'organisme le plus compliqué, jusqu'au monde de l'esprit. Quelle indescriptible poésie résulte de cette conception de l'univers? Comme elle ennoblit les phénomènes les plus vulgaires! Que vient-on nous parler de science irréligieuse ou indifférente? Est-ce que la vraie science peut être autre chose que religieuse? Ce n'est pas seulement en dehors et au-dessus des choses qu'il faut chercher Dieu, c'est bien plutôt en dedans et au-dessous. Les naturalistes, les physiciens, les astronomes, les physiologistes, tous ceux en un mot qui cherchent les lois du monde visible interprètent la pensée divine; ils sont les théologiens de la nature.

Mais aussi, et par la même raison, l'historien, le moraliste, le théologien, le philosophe, le jurisconsulte, le politique, quiconque étudie les choses de l'esprit avec le désir d'en trouver les lois et d'en systématiser les phénomènes fait l'histoire naturelle de l'esprit humain. Il n'y a ainsi entre les sciences dites morales et politiques et les autres sciences que la différence de l'objet. La méthode, lè but, la pensée qui préside au point de départ et celle qui plane sur le point d'arrivée sont ou doivent être les mêmes. Chercher la loi exprimée par une série quelconque de phénomènes physiques ou moraux, c'est chercher Dieu, car c'est chercher ce qui est vrai toujours et partout, c'est désirer l'éternel, c'est tendre vers l'absolu. C'est ainsi que l'on peut concevoir une encyclopédie des connaissances humaines, non pas à l'état de juxtaposition abrupte et sans lien nécessaire, mais comme un organisme logique, parallèle aux divers degrés de l'être et s'élèvant avec la succession des phénomènes qui tombent sous nos moyens de perception physique et intellectuelle.

Un tel point de vue peut-il s'appliquer à l'étude des religions? Nous le croyons sincèrement, et c'est ce qui nous fait désirer plus vivement encore une intervention sérieuse de l'esprit français dans un si riche domaine. Il importe trop d'ailleurs de démontrer comment de telles idées s'appliquent aux études religieuses pour qu'on n'entre pas à ce sujet dans quelques développements.

La religion est chose de l'esprit. Les religions, c'est-à-dire les formes variées qui ont tour à tour ou conjointement servi d'expression au sentiment religieux, doivent être rangées par conséquent dans la catégorie des phénomènes de l'esprit, et elles réclament une étude à part au même titre que les faits politiques, les législations, les littératures, les philosophies. Un coup d'œil même superficiel suffit pour montrer que l'arbitraire n'a pas plus de place dans ce genre de phénomènes que dans les autres. Le XVIIIe siècle, qui attribuait les religions à l'astuce des prêtres, ou du moins à l'habileté des gouvernants, oubliait de s'enquérir de l'origine des prêtres et de rechercher sur quelle religion préexistante les habiles politiques des temps primitifs avaient pu spéculer pour en venir à leurs fins. C'était une étrange pétition de principes, qui tenait, comme beaucoup d'autres erreurs du temps, à l'idée qu'une foi religieuse peut s'implanter du dehors sans être produite par un développement intérieur et antérieur. C'était l'erreur fondamentale du *Contrat social*, reportée du domaine civil dans le domaine moral. Jamais il n'a été possible de *faire* une religion ; c'est la religion qui *se fait*. L'homme est religieux, comme il est intelligent, comme il est moral, comme il est sociable, non parce qu'on l'a fait religieux,

mais parce qu'il l'est devenu, parce qu'il l'est en lui-même. Aussi loin que l'humanité remonte dans ses souvenirs, elle a conscience d'avoir toujours regardé vers l'absolu comme vers l'aimant mystérieux dont elle subit, dont elle recherche l'attraction, lors même qu'elle en a peur.

Oui, l'homme, en s'éveillant sur la terre, a senti naître en lui, du fond le plus caché de son être, une disposition merveilleuse, celle de s'émouvoir et de se prosterner devant ce qui lui révélait la vie infinie dont la sienne dépend. Aux jours de la première ignorance, il adorait la montagne, la mer, la forêt, tout ce qui lui représentait l'absolu. Plus tard, dominé par un pressentiment obscur de la présence de la Divinité dans tout l'univers, il choisissait le premier objet venu pour en faire son fétiche. Souvent il adorait une force, selon nous, brutale et stupide, mais qui pour lui était prodigieusement intelligente, la force animale dans ses manifestations les plus terribles. C'est dans les religions que l'homme est à la fois et au même instant ridicule et sublime, plus bas que la brute et plus grand que le monde. Insensiblement son point de vue s'éleva. Le jour vint que, ne trouvant plus la montagne, la mer, l'animal assez supérieurs à lui pour réveiller dans son âme le sens de l'infini, il détourna vers le ciel son encens et ses prières. Cent mythologies sont fondées sur le mariage du ciel et de la terre. Plus tard, l'homme a cherché, sans la trouver encore, l'unité de la nature, et pendant que le Chinois ne concevait rien au delà du ciel bleu, premier producteur et moteur de l'univers, l'Aryen voyait dans la lumière l'essence incréée qu'il faut bénir de toute son âme et aimer de

tout son cœur. Cette religion de la nature atteint, comme on pouvait s'y attendre, son apogée et sa suprême opulence dans les contrées où la nature est aussi le plus exubérante. C'est du pied de l'Himalaya aux bords du Gange que s'est formé ce polythéisme hindou qui écrase littéralement notre imagination sous sa multiplication indéfinie par lui-même. L'homme, dans les Indes, succombe sous la nature qui l'enivre ; il n'aspire plus qu'à se perdre dans le tout immense, et le fruit désavoué, mais pourtant légitime, du brahmanisme, a été cette religion de Bouddha, ce linceul dont se sont enveloppées les vieilles civilisations de l'Orient et dont le prestige original consiste à faire entrevoir à l'homme désespéré de vivre la possibilité de cet anéantissement absolu auquel l'homme a tant de peine à croire, et pour cause. Là, au contraire, où une race active et spirituelle s'est trouvée en présence d'une nature sereine, de proportions modérées, précisément adaptée à ses besoins et à ses goûts, l'homme s'est senti le maître, et, sans se séparer encore de cette nature bien-aimée, il est arrivé pourtant à des divinités complétement humaines. L'Hellène s'est adoré lui-même, tel qu'il se rêvait, puissant, beau, sans douleur, sans soucis. Cependant, au milieu de ces races qui rayonnent des hauts plateaux de l'Asie centrale, s'en trouve une qui, du plus loin qu'elle se connaît, a conscience d'avoir vaincu, dépassé la nature et adoré un Fort invisible qui la dominait elle-même dans sa toute-puissance. Le monothéisme surgit au milieu des paganismes comme une colonne granitique au sein d'une épaisse forêt. La distinction radicale de Dieu et du monde devient ainsi le dogme et la vie d'un peuple de plus en plus unique à

mesure que l'histoire se déroule. Au bout de quelques siècles, le monothéisme aspire à la souveraineté ; il prétend se substituer à tout le reste, et il ne pourrait faire autrement sans se renier lui-même, car le seul vrai Dieu doit régner partout. Et pourtant il n'y serait pas parvenu, réduit à sa seule force. De leur côté, les races polythéistes ne pouvaient pas se contenter d'un Dieu trop éloigné d'elles après avoir vécu si longtemps dans l'idée contraire. Le monothéisme ne put compter sur la victoire qu'à partir du jour où un homme unique, sorti du peuple unique dont nous parlions tout à l'heure, sentit dans son cœur pur que notre Père, qui est aux cieux, était aussi en lui, et devait être en nous tous. La Grèce, qui d'abord ne comprit rien à pareille chose, finit par abandonner ses Apollons et ses Jupiters pour se prosterner devant le Fils de l'homme, et toutes les divinités qui remplissaient le Panthéon durent tomber de leur piédestal, vaincues par le seul Dieu dont l'image manquât parmi elles. Son sanctuaire était le seul où les soldats romains n'eussent pas trouvé de statue à rapporter en triomphe. Voilà pourquoi leur victoire sur les Juifs n'empêcha pas Jehovah d'être plus fort que les Césars Le génie d'Israël était invincible, parce qu'il était insaisissable, et au fond les prophètes et les psalmistes avaient bien raison de proclamer la supériorité du Dieu de Jacob sur tous les autres. L'homme peut se croire plus grand et plus fort que le monde, mais non pas que l'Esprit infini qui le pénètre et le domine absolument.

Mais comment donner en quelques pages une esquisse de ce monde si curieux, si plein de vie, de variété, de pittoresque et de sérieux, de grandeurs et de bizarreries,

de poésie et de subtilité raffinée, de boue et d'or, qui s'appelle les religions? Ce qu'il importe de constater, en s'appuyant sur quelques travaux récents, c'est que nulle part l'esprit humain n'est plus intéressant à étudier que dans son développement religieux. Nulle part la pensée n'est plus fortement attirée par l'espoir de découvrir la symétrie interne qui commande et organise le chaos apparent. Et ici en effet, dans les détails comme dans l'ensemble, l'esprit est partout, l'arbitraire nulle part. Tout a un sens, tout a sa raison d'être, tout se rattache d'une manière ou d'une autre à un état déterminé de l'âme que nous devons nous efforcer de ressentir en nous-mêmes, si nous voulons faire de l'histoire. Les cérémonies les plus grotesques en apparence des anciens cultes acquièrent une signification inattendue quand on en sonde l'origine psychologique, et depuis la forme la plus élevée du sacrifice, ce centre de toute religion positive, depuis le sacrifice suprême, qui consiste à immoler son égoïsme et sa sensualité, à donner, quand il le faut, sa propre vie pour faire ce qu'ordonne la conscience, jusqu'à la grossière offrande que présente à son informe idole le sauvage de l'Amérique du Nord, il n'est pas une manifestation de la vie religieuse qui ne soit une révélation de l'esprit obéissant aux tendances supérieures qui le sollicitent.

Les religions sont par conséquent et au même titre que toutes les autres choses de l'esprit (c'est encore une idée qui inspire la critique nouvelle) l'objet d'une science qui, pour réaliser sa mission, n'a pas à prendre parti d'avance pour ou contre les phénomènes qu'elle étudie, mais simplement à les constater, à les classer, à

en déterminer les lois. C'est ici que se révèle la haute importance du point de vue philosophique que nous avons signalé. Une science réelle des religions était impossible tant que l'on se plaçait d'avance sur le terrain d'une religion exclusive, en dehors de laquelle on ne voyait qu'absurdités et mensonges. Elle ne l'était pas moins quand on prétendait la créer avec une arrière-pensée d'hostilité contre les religions en général. Voilà pourquoi les Pères de l'Église et les historiens de l'école classique comprennent si mal l'antiquité païenne, et pourquoi la science contemporaine ne peut plus que sourire devant les systèmes où le XVIII[e] siècle se complut trop longtemps, et dont l'*Origine de tous les Cultes* de Dupuis est un des spécimens les plus populaires. Désormais on peut parler de la science des religions aussi bien que de la religion de la science ; il y a quelque chose de religieux à chercher le vrai pour l'amour du vrai dans les religions comme dans tout le reste. L'historien et l'observateur ne partent pas de l'état de neutralité absolue qu'on a souvent exigé d'eux. L'homme ne peut ni ne doit être absolument neutre. Il doit toujours vouloir le vrai et le bien : ne pas les vouloir, c'est déjà se décider en sens contraire. Mais quand on sait d'avance qu'il s'agit de trouver par l'étude et l'observation la révélation de la pensée divine dans ce genre de phénomènes comme dans tous les autres, on se défend scrupuleusement de faire intervenir la moindre politique dans ses recherches. Les erreurs, toujours possibles, n'affligent plus du moment qu'elles sont consciencieuses. Lorsqu'on les découvre, on se relève par l'intention droite et religieuse qui leur préexistait. L'essentiel, aux yeux de la con-

science, n'est pas tant de connaître Dieu que de le chercher, et chercher Dieu, c'est en un sens l'avoir déjà trouvé, car c'est obéir à la voix intérieure et sacrée qui nous pousse toujours en avant à la conquête de la vérité.

Ainsi, au dualisme superficiel qui mettait à part une seule religion et reléguait tout le reste dans le domaine des ténèbres, ou qui opposait l'un à l'autre, comme le jour à la nuit, le monde de la raison et celui des religions, se substitue l'idée du développement, et par suite d'une subordination mutuelle des religions l'une à l'autre plutôt que d'une opposition radicale. Sans doute chaque degré nouveau d'un développement spirituel nie le degré antérieur; mais il plonge en lui par ses racines, il le suppose, il n'existe que par lui. Le monothéisme n'acquiert sa valeur et la conscience de lui-même qu'en se dégageant du polythéisme environnant; les dieux humains de la Grèce sont à la fois la négation et la plus haute expression des divinités purement physiques des premiers Pélasges. Abolir en ce sens, c'est accomplir. L'humanité apparaît dans son histoire comme un homme qui a dû passer par toutes les phases de l'enfance, de l'adolescence, de la première jeunesse, qui touche à peine à sa maturité. L'homme fait aurait honte de lui-même s'il reprenait les jouets de son enfance, s'il recommençait à balbutier, et cependant il sait bien que c'est en jouant, en balbutiant, que son esprit a développé ses forces naissantes. Quel charme ont pour nous les souvenirs d'enfance! Eh bien! qu'il s'agisse de l'espèce ou de l'individu, ce charme a sa raison d'être et sa légitimité. Chaque chose a son temps et son lieu, et le seul

blâme que l'on soit en droit d'émettre dans l'histoire des religions tombe sur les amis obstinés du passé, qui ont voulu arrêter le vaisseau lorsque le souffle d'en haut déjà gonflait les voiles, et que l'ordre était donné pour le grand départ.

L'opposition du surnaturel et du naturel, qui était la base des notions religieuses du siècle dernier, n'a en définitive pas de sens. Si l'ordre normal et régulier des choses est une révélation de Dieu, il est indifférent pour l'homme religieux que les phénomènes de la religion soient ou non rattachés à une action directe et immédiate de Dieu. Les deux conceptions se recouvrent et se supposent : l'une est plus scientifique, l'autre plus populaire ; l'une a sa place dans le livre et dans l'intelligence, l'autre dans le cœur pieux et la prière ; mais il serait tout simplement absurde de nier l'une par l'autre.

Par exemple, la philosophie incrédule du siècle dernier eût regardé comme une grande victoire, l'apologie croyante eût regardé comme une assertion dangereuse la thèse, aujourd'hui démontrée, que le monothéisme ne fut pas exclusivement l'apanage du peuple d'Israël dans l'antiquité, et que, sans qu'il puisse être question pour eux de révélations miraculeuses, plusieurs autres peuples sémitiques y sont arrivés en vertu du développement spontané d'une tendance particulière à cette race. L'histoire religieuse de nos jours constate le fait, l'exprime comme je viens de le dire et en conclut tranquillement que cette race, dont l'exemplaire le plus parfait est le peuple d'Israël, portait en elle-même la religion universelle de l'avenir. Il est donc vrai qu'Abraham est le père de la foi, que Jehovah est le vrai

Dieu, l'esprit absolu que l'humanité doit un jour adorer.

Autrefois l'apologie forgeait des armes qu'elle croyait irrésistibles en opposant les rapides conquêtes du christianisme dans le monde grec et romain aux obstacles de tout genre qu'il avait à vaincre. C'était dans l'espoir de démontrer que le miracle seul pouvait être cause d'une religion dont la victoire était miraculeuse. La philosophie antichrétienne cherchait à ébranler l'argumentation, faisait de Julien un grand génie, et de Constantin le véritable fondateur de l'Église. Une étude plus impartiale a montré que le christianisme répondait trop bien à l'état des esprits, tels que les avaient faits la conquête romaine, l'anéantissement des nationalités, la philosophie du passé, les tristesses du présent, pour qu'il ne les attirât pas par la seule force de sa morale et de ses doctrines, et il faut en conclure que, dans le développement de l'humanité, le Christ est venu à son heure. C'est précisément ce qui montre le mieux la légitimité de son entreprise dans l'histoire. Cela ne signifie pas sans doute qu'en religion tout soit également divin. Ce qui est divin, c'est le développement lui-même et sa loi intérieure. Le contraire du divin, ce que l'on pourrait appeler l'humain et le terrestre, ce sont les obstacles que l'homme, sous sa responsabilité, oppose au développement normal et libre de la pensée religieuse, ce sont les paresses intéressées qui le retardent, ce sont les défaillances de l'esprit qui perd le sens religieux, et n'éprouve plus pour les choses religieuses que de l'indifférence ou du mépris.

Il faut en dire autant, dans les études historiques, des

nombreux récits qui rentrent dans la catégorie des récits miraculeux. Il est dorénavant impossible de se passionner pour ou contre eux. On ne peut plus dire que le contraire des lois de la nature soit la preuve de la présence et de l'action de Dieu. L'intérêt apologétique ou antireligieux que l'on attachait auparavant à les maintenir ou à les nier a disparu. Un fait merveilleux est raconté. Est-il réel? est-il fictif? est-il légendaire? est-il un fait ordinaire transformé en fait exceptionnel par des yeux ou des mémoires enthousiastes? La réponse à toutes ces questions est du ressort de la critique historique. En tout cas, ce récit est un irrécusable témoin de la situation d'esprit dans laquelle se trouvaient ceux qui l'ont propagé et ceux qui l'ont admis. Quelque système d'explication qu'on adopte, ce qui est certain, c'est que Dieu se cherche et se trouve partout ailleurs que dans l'interruption brusque et arbitraire de sa volonté permanente. Les lois sont désormais d'autant plus divines qu'elles sont plus immuables. Il est permis d'espérer que les amis et les adversaires des religions traditionnelles finiront par le comprendre, et ne se combattront plus pour un fantôme sans réalité.

Ce serait s'écarter beaucoup trop du cadre de cette étude que d'indiquer les puissantes raisons que peuvent alléguer les amis d'un christianisme rationnel pour démontrer combien cette manière de concevoir les choses religieuses est profondément chrétienne, combien elle est conforme à la pensée originale qui a présidé à l'apparition du christianisme dans l'histoire. Ce serait pourtant le seul moyen d'obvier à plus d'une objection qui ne manquera pas de s'élever contre une telle idée

dans le camp religieux et dans le camp philosophique. Après tout les paroles du Christ ne manquent pas qui enseignent positivement l'immanence spirituelle de Dieu dans la nature et dans l'âme. C'est le Christ qui dans des enseignements directs, en particulier dans des paraboles d'une simplicité et d'une profondeur admirables, a ramené la révélation de Dieu dans l'humanité à cette loi du développement régulier, continu, que la philosophie moderne s'imagine quelquefois avoir découverte. C'est le Christ, enfin, qui a nettement refusé à ses contemporains les signes miraculeux qu'ils exigeaient pour croire à sa divine mission. Mais une étude impartiale et approfondie des évangiles est indispensable avant qu'on se persuade de ces vérités si contraires aux idées traditionnelles et qui élèvent Jésus de Nazareth infiniment au-dessus des autres fondateurs de religion. Il faut apprendre à distinguer sa pensée à lui-même du point de vue sous lequel l'ont considéré les naïfs et sublimes écrivains à qui nous devons ce que nous savons de son histoire, et il se passera du temps encore avant que ses amis et ses ennemis consentent à comprendre que le Maître est supérieur aux disciples. Il est à présumer qu'aux uns tout ce qui vient d'être dit paraîtra confiner à l'incrédulité la plus radicale, que les autres y verront une tentative mal justifiée de repeindre les édifices gothiques avec des couleurs empruntées à une philosophie toute récente. Telle est d'ailleurs une des conditions les plus ordinaires du progrès de la pensée dans les choses spirituelles. Toujours le point de vue supérieur qui s'élève du sein de l'antagonisme précédent est accusé d'impiété par les uns, de superstition par les autres.

III

S'il est parmi nos écrivains d'aujourd'hui un vaillant précurseur de la renaissance que nous appelons de tous nos vœux, un homme qui, par sa libre et pénétrante érudition, par ses facultés d'artiste, par l'indépendance ordinaire de ses jugements, soit capable d'élever le niveau de nos connaissances religieuses, et de venger la science française des dédains injustes dont elle était depuis trop longtemps l'objet à l'étranger, c'est certainement M. E. Renan. Mieux que personne, il a prouvé que l'esprit français, bien loin d'être inconciliable avec les études critiques et théologiques, dans le sens supérieur de ce dernier mot, est doué au contraire d'une merveilleuse aptitude pour les poursuivre et en populariser les résultats, pouvu qu'il veuille sérieusement s'en donner la peine. La condition indispensable de la réussite est, nous l'avons dit, le *labor improbus,* et sur les sujets religieux nous sommes devenus paresseux; mais comme on est récompensé de ses peines lorsque, ayant franchi les préliminaires et les redoutables épreuves de l'initiation aux mystères de l'antiquité religieuse, on se trouve en présence du Dieu dont on cherchait la face, et cela, non plus dans les ténèbres d'une crypte souterraine, mais en pleine lumière et sous l'inspiration directe de sa parole révélatrice! M. E. Renan a légitimé parmi nous la renaissance de la critique religieuse, qui naquit au XVIIe siècle sur le sol français, et dont les fondements à peine

jetés furent sitôt abandonnés. La souplesse du toucher, la sûreté du coup d'œil, ces qualités qui font l'artiste en critique et qui sont si nécessaires à une science qui est aussi un art, ces qualités qui se développent par l'exercice, mais qu'à parler rigoureusement on n'acquiert pas, il les possède à un degré supérieur. J'ai vu chez nos voisin d'outre-Rhin de vieux critiques endurcis au métier, qui toute leur vie avaient cultivé la science pour la science, qui avaient consacré à l'érudition leurs jours et leurs nuits, avec cette persévérance de bénédictin que rien n'effraye, je les ai vus lire et relire avec un enthousiasme juvénile l'*Histoire comparée des langues sémitiques*, les *Études d'Histoire religieuse*, le traité sur l'*Origine du langage*, et et surtout le *Livre de Job*, sur lequel nous désirons appeler particulièrement l'attention. Au milieu de la réaction piétiste qui naguère encore menaçait d'étouffer en Allemagne la précieuse indépendance que trois siècles de réformation semblaient avoir garantie pour jamais, c'était pour eux une joie sans pareille d'entendre cette voix jeune et ferme qui, dans ce beau langage français, si admiré dans leur jeunesse, reprenait le chant interrompu des mélodies antiques, et mariait dans une suave harmonie les accents de la poésie à ceux de l'histoire.

Deux mots ont été employés pour exprimer la direction de M. Renan : critique et rationalisme. Sans les accepter d'une manière absolue, il est un côté par lequel l'homme vraiment religieux doit en saluer l'avénement avec joie. Et d'abord, quant au rationalisme, il serait urgent de définir ce mot susceptible de tant de sens divers selon la bouche qui le prononce. S'il signifie une ten-

dance rationnelle, aspirant à déterminer la notion des faits de l'histoire religieuse d'une manière qui satisfasse l'esprit humain tout entier, intelligence, cœur et conscience (et une notion quelconque n'est rationnelle qu'à cette condition), nous avouons franchement nos sympathies pour un tel rationalisme. Si l'on entend par là, au contraire, la prétention de n'estimer en fait de religion que ce qui est conforme au bon sens vulgaire ou même à l'intelligence pure, on a raison d'y attacher peu de prix ; mais dans ce sens-là personne n'est moins rationaliste que M. Renan. Peut-être même serait-on en droit de lui reprocher quelquefois de trop accorder dans ses appréciations religieuses au sentiment poétique. Enfin si l'on entend par rationalisme l'opposition au surnaturel, en entendant par surnaturel ce qui est contraire à l'ordre divin des choses, nous déclarons encore une fois que c'est nous ramener à un point de vue que la religion, comme la philosophie, doit s'applaudir d'avoir dépassé. Mais pour ce qui concerne la critique, c'est sans contredit l'absence de cette qualité qui s'est le plus opposée parmi nous aux progrès des sciences historiques, principalement en matière religieuse. La critique des monuments littéraires et religieux de l'antiquité est l'instrument nécessaire de la science religieuse, et il n'y a pas très-longtemps qu'on le manie avec une certaine habileté. Les démentis catégoriques infligés par la critique à une foule de traditions reçues de confiance jusqu'à ces derniers temps révoltent d'ordinaire les esprits qui n'y sont pas préparés. On n'aime pas à penser qu'on a été si longtemps sous l'empire d'une illusion. L'influence littéraire du XVIIe siècle, qui aima passionnément l'antiquité, mais ne connut guère

que la Grèce et Rome, et encore ne les comprit qu'à la condition de s'y retrouver lui-même et de les transformer à son image, est tout ce qu'on peut imaginer de plus contraire à la juste appréciation qui assure les résultats critiques. Ceux-ci en effet supposent que les méthodes, la manière de sentir et d'agir de l'antiquité différaient profondément des nôtres. Les personnes placées à ce point de vue arriéré s'imaginent que la beauté, la valeur religieuse des livres antiques sont intéressées à ce qu'on ne relève dans le texte aucune incorrection, dans la cosmologie aucune contradiction avec l'astronomie et la géologie des modernes. Il est encore des esprits fort distingués par le savoir et le talent qui disent tout haut que si *l'Iliade* et *l'Odyssée* n'ont pas été intégralement composées par un homme dont on ne connaît guère que le nom, elles perdent à leurs yeux la plus grande partie de leur beauté poétique; que si le Pentateuque n'est pas sorti de la main de Moïse, dont il raconte la mort, il a perdu sa valeur religieuse. Est-ce donc que la valeur et la beauté des choses tiennent au titre qui les désigne? Quel que soit le travail de la critique moderne sur les deux poëmes immortels d'Homère, pourra-t-elle jamais faire qu'ils ne soient pas d'une beauté classique à l'abri de toute attaque [1]? Nous dirons la même chose du Pentateuque, des évangiles, de tous les livres de la Bible. Rien de plus faux que d'attribuer à la critique le pouvoir de « déchirer, comme l'on dit, l'une après l'autre les pages du recueil inspiré. » Les pages de la Bible ne se laissent pas déchi-

[1] Je ne puis me défendre de citer ici le judicieux et concluant travail publié sur les *Poëmes homériques* par M. A. Pictet, dans la *Bibliothèque universelle* de Genève, décembre 1855.

rer comme cela. Le contenu divin persiste à travers toutes les hypothèses sur la rédaction et la formation du texte, car il en est indépendant, et quand même toute la Bible serait anonyme, elle serait toujours le livre religieux par excellence de l'humanité. Sans doute la critique, ainsi que toutes les sciences, si nous exceptons les mathématiques, a ses aberrations et ses extravagances. Les aberrations passent, servent d'exemple, quelquefois d'amusement, et la science marche. Il faut savoir regarder les choses de haut et de loin, puis laisser au temps et à l'opinion, — deux choses qui vont vite aujourd'hui, — le soin de concilier dans les esprits ce qui est déjà concilié en soi-même. C'est encore une autre profonde parole, bien souvent oubliée par les admirateurs aussi bien que par les détracteurs de celui qui l'a prononcée, que « le vrai scribe est semblable au père de famille qui tire de son trésor les choses nouvelles et les choses vieilles. »

Cherchons maintenant à saisir la nouvelle critique religieuse dans l'application même de ses procédés ; le *Livre de Job* nous offre une occasion favorable à cet examen. Il serait difficile de désigner dans l'Ancien Testament un livre mieux fait pour répandre dans le public éclairé le goût des connaissances religieuses que le *Livre de Job*, ce curieux poëme, légué à l'humanité par un Sémite inconnu, séparé de nous par quelque chose comme deux mille six cents ans. C'est un livre canonique, ce qui lui assure d'avance l'intérêt particulier de tous ceux qui voient dans la Bible la source et la règle de leur foi. C'est un livre hébreu et des beaux temps de la littérature hébraïque : le philologue et l'historien doivent donc en tenir grand compte comme d'un témoin authentique de

la langue et de la pensée d'Israël. En même temps il s'élève au-dessus du judaïsme proprement dit ; il est l'organe de la race dite sémitique plutôt que celui d'une fraction déterminée de cette race : il faut par conséquent le ranger parmi les preuves irrécusables sur lesquelles s'appuie l'ethnologie comparée pour affirmer que la race sémitique fut, non tout entière, mais dans sa tendance originelle et dans ses rameaux les plus purs de tout alliage, une race virtuellement monothéiste, et qu'elle constitue par cela même l'arbre vivant sur lequel doit un jour mûrir le fruit de la religion universelle. C'est surtout un livre de transition, et ce caractère très-marqué doit spécialement lui concilier l'intérêt de l'historien : il signale un moment de transformation profonde dans les idées religieuses et morales de la race d'où il est sorti. Il est en rupture ouverte avec des croyances auparavant générales dans cette race et consacrées dans mainte partie antérieure de la Bible, en même temps qu'il contient les germes d'où surgiront plus tard de nouveaux développements de la conscience religieuse. A ce titre, il tient une place très-importante dans l'histoire de la formation du dogme hébraïque ; il milite par sa seule existence contre l'idée fausse que la Bible soit un tout homogène et systématisé, présentant d'un bout à l'autre une seule et même doctrine. Au lettré, il offre un des plus brillants spécimens de cette poésie sémitique, à la fois lyrique et sententieuse, riche en couleurs et puritaine de formes, qui exhale pour nous un parfum si prononcé et si bon à respirer de vigueur et de simplicité antiques. Enfin il traite de la douleur, ce problème de tous les jours, et pour que le *Livre de Job*

cessât d'être un des monuments les plus recherchés de la haute antiquité, il faudrait que la souffrance disparût de la terre. C'est assez dire qu'il compte parmi les livres éternels.

L'auteur est complétement inconnu, et ceux qui craignent que la valeur des livres antiques ne dépende de l'authenticité que la tradition leur assigne, peuvent se convaincre que des livres tenus pour anonymes par tout le monde n'y perdent absolument rien de leur mérite intrinsèque. Quel malheur si, par exemple, la tradition avait consacré l'inacceptable hypothèse qui a désigné Moïse comme l'auteur possible de ce beau livre! On aurait cru le respect de la Bible intéressé au maintien de cette assertion. On eût accusé les critiques révoltés par l'absurdité d'une pareille thèse de « déchirer » sans vergogne les plus belles pages de l'Ancien Testament. Heureusement nous sommes d'avance émancipés de la servitude, nous pouvons prêter l'oreille à cette voix sonore, au timbre plein d'ampleur et de puissance qui vient nous trouver du fond du vieil Orient, sans qu'il soit nécessaire de savoir auparavant le nom du chantre inspiré. Nous pouvons surtout écouter le critique qui nous introduit sous cette tente hospitalière, et, sans nous arrêter au livre lui-même, parler des procédés nouveaux d'interprétation et de critique qui lui sont aujourd'hui appliqués. C'est l'introduction plutôt que la traduction même qui va nous occuper [1].

[1] Quant à la traduction, un mot toutefois. Le traducteur s'était posé deux conditions : « être aussi littéral que possible, être français. » Pour remplir la seconde de ces conditions, il avait à lutter contre de grandes difficultés, qu'il a heureusement surmontées. La version de M. Renan est du français le plus pur, et pourtant c'est bien l'esprit du vieux sémitisme qui parle

L'étude sur l'âge et le caractère du *Livre de Job*, qui précède la traduction de M. Renan, réclame une attention toute particulière. Après avoir mûrement posé les indices qui peuvent fixer le jugement de la critique sur la date approximative de ce beau poëme, il s'est décidé pour l'opinion qui compte aujourd'hui dans la science le plus grand nombre de partisans, et qui fait dater ce livre du VIIIe siècle avant notre ère, lorsque durait encore l'école, philosophique presque autant que religieuse, dont la *sagesse* gnomique de Salomon paraît avoir été le point de départ. Ainsi s'expliqueraient certains passages d'Ésaïe, lequel florissait vers l'an 750, qui présentent une grande analogie avec quelques fragments du *Livre de Job*, et surtout plusieurs versets de Jérémie [1], qui sont évidemment l'écho affaibli des plaintes du patriarche arabe. Le style et l'esprit du poëme s'opposent, d'autre part, de la manière la plus absolue, à ce qu'on recule la date de la composition au delà de cette époque.

Parmi les idées qui font leur apparition dans le *Livre de Job*, il faut compter avant tout celle du génie du mal, *Satan*. C'est la première fois que ce mot apparaît dans la littérature biblique. Pendant des siècles, les tribus monothéistes ignorèrent l'existence et le nom de Satan, bien qu'elles semblent avoir toujours cru que parmi les esprits qui environnaient le trône du Très-Haut, il

notre langue académique. La mélodie du désert a été transposée en vue de nos habitudes musicales, et ce n'en est pas moins le chant un peu monotone, mais grave et fort, toujours plus beau à mesure qu'on l'écoute, produisant des effets grandioses avec les moyens les plus simples, le chant de la douleur imméritée qui s'élève du sein de la nature silencieuse et vient apporter ses notes déchirantes aux pieds du Créateur.

[1] *Jérémie*, XX, 14 et suiv.

y en avait qu'on pouvait considérer comme des exécuteurs de la justice divine. C'est encore un germe que le *Livre de Job* sème pour l'avenir. Certes il faut laisser le temps de grandir à ce jeune Satan qui est encore ici à la fleur de l'âge. Il y a loin d'un être céleste, encore mêlé parmi les fils de Dieu, ayant ses entrées en cour divine, conversant familièrement avec Jehovah, il y a loin du Satan de Job au Satan des temps ultérieurs, résidant au fin fond des enfers, chef des anges déchus, révolté contre Dieu depuis la création, et passant son éternité à faire le mal. Il faut que le Satan de Job grandisse encore deux ou trois siècles. Alors il trouvera dans un certain Ahriman, son frère aîné, un allié et un modèle dont il ne profitera que trop. Avec le mauvais orgueil du mal, il reculera l'origine de sa méchanceté jusqu'aux premiers jours du monde, et il aura le talent de persuader que c'était lui qui, sous la peau du serpent du paradis, tentait notre mère commune. Lui aussi sera dieu, dieu d'enfer et du mal. Les déserts, les lieux souterrains, — ces animaux équivoques qui semblent engendrés par les ténèbres, le hibou, la chauve-souris, la taupe, le crapaud; — ces maladies effrayantes et dont l'antiquité ne savait pas découvrir la cause, le mutisme, l'épilepsie, la folie; — ces tentations qui viennent on ne sait d'où, qui paralysent les volontés les plus fermes, ternissent les âmes les plus pures, se jouent des résolutions les mieux prises, ces mauvaises pensées, ces impures convoitises qui montent au cerveau, qui donnent le vertige aux plus robustes, — voilà quelles seront ses demeures, voilà ses favoris et ses œuvres. Dans les premiers siècles de l'Église et pendant presque tout le

moyen âge, on croit à Satan au moins autant qu'à Dieu. Les anciennes divinités locales détrônées par le christianisme se transforment presque partout en suppôts de sa majesté infernale. Le baptême est avant tout considéré comme un exorcisme. La rédemption elle-même, ce dogme fondamental du christianisme, n'est guère comprise que comme un combat du Christ contre Satan, à qui l'homme appartenait de droit depuis la première faute, et encore n'est-on pas bien sûr que ce soit à force ouverte, et non par ruse, que le Christ a vaincu. Ce qui prouve la place énorme que tenait Satan dans les imaginations du moyen âge, c'est que les contes les plus populaires et les plus goûtés sont ceux qui le représentent bafoué ou berné par des hommes qui ont été plus malicieux encore que lui. On n'aime à traiter comme cela que les gens dont on a très-peur, et vraiment Satanas, qui avait latinisé son nom sémitique, fut alors le roi de ce monde. Pourtant, au XIIe siècle, sa royauté absolue subit un premier échec. On substitua à cette idée de la rédemption que nous venons d'esquisser une théorie beaucoup plus savante qui enseignait que l'œuvre de notre salut s'était accomplie tout entière entre le Christ et Dieu le père, dont il fallait satisfaire la justice, et, grâce à la théologie d'Anselme, il fut interdit au diable de prétendre à nous posséder *de jure*. Puis on étudia un peu mieux la nature et l'histoire. On s'aperçut peu à peu qu'on avait considéré souvent comme diabolique ce qui n'était que la manifestation de lois constantes rentrant dans l'ordre divin des choses. Que dis-je? on dut se convaincre qu'on avait pris maintes fois pour les traces de Satan ce qu'on aurait dû bénir comme les

marques de la Providence. Vinrent ensuite les grandes découvertes géographiques et astronomiques. Il fut désormais impossible de croire au ciel fermé, à l'enfer situé aux antipodes, à un Dieu localisé. Si Dieu pénètre l'univers entier de sa présence et de sa volonté, quelle place reste-t-il pour Satan?... Et c'est ainsi que s'en alla tout doucement l'édifice dont l'ombre sinistre épouvanta tour à tour Perses, Sémites et chrétiens. Ainsi perdit sa couronne ce roi redouté, qui n'apparut jamais qu'à ceux qui croyaient en lui. Une triste aventure marqua l'un de ses derniers voyages sur la terre. Passant un jour, — il y a de ceci un peu plus de trois siècles, — devant un vieux donjon d'Allemagne, il s'avisa d'entrer dans une chambre où un jeune moine travaillait diligemment à la traduction de la Bible. Avec sa sagacité éprouvée, le vieux Satan jugea sur-le-champ que cette entreprise était préjudiciable aux intérêts de sa politique, et il s'efforça d'en détourner le moine par ses grimaces; mais celui-ci, sans se déconcerter, lui lança son encrier à la figure. Satan poussa un grand cri et disparut. Depuis lors il ne s'est plus montré que rarement, à la dérobée, cachant sous son manteau la tache indélébile. Luther a donc trouvé le bon moyen, le véritable exorcisme. Contre Satan, l'encre a bien plus fait que l'eau bénite.

M. Renan a consacré quelques pages bien éloquentes de son introduction à reprendre pour le compte de la raison moderne le problème éternel agité dans le livre de Job : « Pourquoi la douleur? D'où vient le contraste entre ce qui doit être et ce qui est? Pourquoi ces contradictions de la destinée? » Il faut bien l'avouer avec le

traducteur, sur tout cela nous ne sommes guère plus avancés que le philosophe du désert. Ce n'est pas que le trésor de la pensée religieuse ne se soit enrichi depuis lors de plus d'une perle précieuse. Il est certain que de nos jours, sans sortir du domaine strictement religieux, un homme frappé comme Job envisagerait tout autrement ses malheurs. L'idée de l'épreuve et du résultat salutaire de la souffrance, celle de l'éducation de l'âme par la douleur, ont pris une extension et une clarté que Job et ses amis ne soupçonnent pas encore. Nous avons surtout cette espérance d'un monde meilleur où vont se réunir les lignes qui divergent ici-bas, soleil mystérieux dont nous n'entrevoyons que l'aurore, mais que rien ne peut plus voiler à l'âme depuis qu'elle a été élevée à cette hauteur morale où l'immortalité est l'évidence. Sur ce point encore, nous avons besoin d'ajouter quelques réflexions.

Certes ce n'est pas sans surprise que, dans un grand poëme religieux consacré à la douleur, nous ne découvrons pas une seule trace de l'espérance d'une vie à venir, où toute larme doit être essuyée et toute noble aspiration satisfaite. Un moment, un seul, la pensée de Job, sous le fouet de la douleur et de l'indignation, atteint presque à cette hauteur. Il affirme, avec une énergie saisissante, « qu'enfin son vengeur apparaîtra sur la terre, » et que, « privé de sa chair, il verra Dieu. » Cependant ce passage, où l'on a vu plus tard bien autre chose que ce qui y est, n'est qu'un éclair dans la nuit. Évidemment l'auteur lui-même n'a pas eu conscience des contrées immenses sur lesquels il projetait une lueur passagère, car la discussion retombe tout le long

du poëme dans les horizons bornés du sémitisme antique. A dire vrai, la foi en une vie future, consciente et personnelle, n'a pris naissance qu'assez tard au sein du peuple d'Israël, et nullement sous la forme philosophique que nous nous sommes habitués à lui donner. C'est à la famille et à la tribu que le Sémite des anciens temps attribuait l'immortalité. Plus tard ce fut à la nation. Aucun peuple n'a poussé aussi loin que le peuple d'Israël cette foi en sa survivance au delà de tous les tombeaux. Ce peuple-là n'a jamais cru qu'il mourrait. Il se sentait en possession d'une idée qui ne permet pas de mourir à ceux qui la portent, et il a affirmé sa résurrection avec la plus indomptable opiniâtreté à la face de tous ses destructeurs. L'espérance d'un Messie, sur laquelle le livre de Job se tait encore de la manière la plus absolue, a été provoquée précisément par ce contraste entre l'idée et le fait, contraste créé par la singulière destinée d'un peuple qui rêvait l'empire du monde et devait être consécutivement le jouet de toutes les grandes puissances. Il fallait que le peuple survécût et réalisât la destinée à laquelle il se sentait appelé; voilà le sentiment qui anima toutes les prophéties consolatrices. Le royaume de Dieu devait s'établir sur la terre entière, et les fils de Jacob en être les seigneurs spirituels et temporels. Depuis surtout que leur existence nationale leur parut liée à celle d'une royauté dont le règne glorieux de David, encore embelli par le prestige de l'éloignement, était devenu le type populaire, les Israélites conclurent du royaume de Dieu qui devait s'établir au roi divin qui devait venir et reprendre l'œuvre à peine ébauchée de David et de Salomon. Il est évident que l'énergie et le

caractère absorbant de cette foi dans la destinée du peuple retardèrent plus qu'ils n'avancèrent la croyance en l'immortalité des individus. Ce fut seulement lorsque le sentiment de la vie et des droits de l'individu eut emprunté aux malheurs nationaux une consistance auparavant inconnue, après qu'une douloureuse expérience eut montré que l'individu devait encore vivre et bien vivre lors même que la nation n'était plus, ce fut seulement après la captivité babylonienne que la croyance en une autre vie prit corps dans la religion d'Israël. Naturellement une telle croyance ne fut pas le fruit de raisonnements abstraits qui auraient été et ont toujours été incapables de la fonder. Née d'un sentiment vivace et parfaitement légitime, elle se greffa d'elle-même sur les autres croyances qui dès les plus anciens temps avaient cherché à définir l'état d'outre-tombe. Pendant que le corps retournait à la terre d'où il avait été tiré, l'âme se rendait dans un lieu souterrain où s'accumulait successivement l'humanité défunte, et y dormait d'un sommeil égal pour tous, méchants et bons, mais qui pourtant, il faut le remarquer, n'était pas l'anéantissement et laissait toujours subsister la possibilité du réveil.

Plus tard, le peuple juif, parvenu à la notion distincte de l'individualité, sentit que l'établissement du règne messianique ne pouvait pas favoriser uniquement une seule génération des descendants de Jacob, que la promesse antique avait été faite à Abraham et à toute sa postérité, et qu'il y aurait contradiction à combler de bénédictions les derniers arrivés, à l'exclusion de leurs aînés, qui avaient enduré les douleurs du long enfante-

ment. La croyance devint donc générale que, lors des temps messianiques, les âmes quitteraient leurs demeures souterraines et reprendraient leurs corps d'autrefois pour participer aux triomphes de la race élue. La vie éternelle, la rémunération, le jugement divin qui devait récompenser les bons et frapper de peines terribles les ennemis anciens et nouveaux d'Israël et même les membres indignes du peuple, se rattachèrent sur-le-champ à la foi en la résurrection, et ce fut sous cette forme toute naïve, toute enfantine, que la vie future fut comprise à l'époque où le christianisme apparut.

Le christianisme n'opposa pas une théorie nouvelle à l'ancienne : rien qui ressemble moins à ce que nous appelons une philosophie que la doctrine chrétienne primitive. Il déposa, pour employer une expression biblique, dans les vieilles outres un vin nouveau qui ne pouvait manquer de les faire éclater tôt ou tard. Ce fut le vin généreux du spiritualisme et de la pureté morale, qui tendait naturellement à expulser tout ce qui était charnel et égoïste dans l'ancienne conception. Le christianisme en soi ignore la mort; comme le Dieu qu'il prêche, il veut que l'homme agisse toujours. Plus d'un enseignement de son fondateur implique la continuité sans interruption de l'existence personnelle après la mort. Cependant, comme il ne fit jamais de cette question un texte de controverse directe, comme les formes de sa pensée ne dépassaient pas en général celles de la doctrine populaire, l'Église commença par adopter la tradition de la synagogue. D'ailleurs l'attente, longtemps entretenue, du très-prochain retour du Christ ressuscité et de la rénovation immédiate et radicale de

toute chose empêcha même la pensée des premiers chrétiens de s'arrêter sur ce côté de la question. Ils se croyaient tous à la veille du jugement dernier. Qu'importaient quelques jours de sommeil? Ce fut seulement quand ces quelques jours furent devenus des années que l'on arriva généralement à penser qu'immédiatement après la mort chaque individu recueillait ce qu'il avait semé. Encore la dogmatique traditionnelle continua-t-elle de maintenir l'idée d'un jugement universel et d'une résurrection générale à la fin des temps, sans s'apercevoir qu'il y avait là un mélange de deux conceptions originairement différentes.

Quoi qu'il en soit, il ressort de l'histoire du dogme de la vie future que, sous toutes ses formes, depuis la plus grossière jusqu'à la plus spirituelle, il plonge par ses racines dans le sentiment que la destinée de l'homme n'est pas accomplie pendant la vie présente, et que les tendances fondamentales de son être supposent une prolongation indéfinie de son existence personnelle. L'homme se sent fait pour une autre vie, comme la graine qui germe sous terre, si elle avait conscience d'elle-même, se sentirait faite pour percer le sol qui la recouvre et s'épanouir en plein air. Ce n'est pas une démonstration que cette manière de se représenter la destinée, c'est une intuition à laquelle l'homme arrive dès qu'il atteint un certain point de son développement religieux et moral. Voilà pourquoi le raisonnement sert à très-peu de chose pour la fonder et la maintenir. L'évidence de l'immortalité n'existe que pour l'homme capable de sentir que, par son âme, il tend à l'infini, de se dire qu'étant personnellement l'objet de l'amour éternel,

sa vie personnelle est entée sur celle de Dieu. C'est donc une vérité de l'ordre moral qui ne peut être certaine que proportionnellement au degré de développement moral de celui qui l'examine. Cette persuasion a, si j'ose m'exprimer ainsi, ses *hauts* et ses *bas* dans l'existence actuelle, et dépend le plus souvent de la disposition du cœur. L'entraînement fatal qui a souvent conduit de nobles âmes à la nier provient de ce qu'elles ont demandé au raisonnement des certitudes qu'il ne peut pas donner. Voilà pourquoi le véritable révélateur est le génie religieux et moral. Chacun de nous est doué dans sa conscience d'un organe que l'on pourrait comparer au télescope avec lequel nos regards plongent dans l'immensité des cieux. Combien peu savent mettre l'instrument au *point*, et ne voient que brouillards là où de plus forts contemplent le ciel étincelant! Il est un heureux mot dans la préface de M. Renan : il parle de vérités « qui n'ont leur prix que quand elles sont le fruit d'un cœur pur. » Mais aussi il en résulte que nous pouvons, que nous devons même emprunter les yeux de ceux dont la vue est plus perçante que la nôtre, parce que leur œil intérieur est plus sain, pour profiter de ce qu'ils voient dans ces régions mystérieuses où nous n'apercevons que des formes indécises. Rappelons-nous le beau tableau d'Ary Scheffer sur Dante et Béatrix. Il symbolise admirablement l'idée vraie de la révélation. Illuminé par les rayons émanant de l'idéal, Dante contemple Béatrix, qui voit Dieu.

On a élevé diverses objections contre la croyance à l'immortalité de l'âme. Ne nous embarrassons pas des présomptueuses négations du matérialisme. Incapable

d'expliquer réellement la vie organique et même, si l'on y réfléchit, le moindre changement chimique, de quel droit dicterait-il des lois à la vie spirituelle? Il est un ordre d'objections plus respectables. Il est, par exemple, un point de vue stoïque, auquel on ne saurait refuser une grandeur réelle, qui prétend que l'homme doit faire son devoir, quoi qu'il arrive, sans se préoccuper de l'avenir, pour apporter son grain de sable à l'édifice du bien universel : ouvrier intelligent et moral, mais qui n'a pas plus de droit à durer, une fois sa tâche remplie, que le polype qui a contribué à former un continent. De quel droit l'homme va-t-il anticiper sur les desseins de la puissance créatrice, parce que, selon sa faible intelligence, les choses d'ici-bas ne lui conviennent pas et qu'il désirerait un monde meilleur? N'est-ce pas prendre pour une réalité l'objet incertain de vœux purement égoïstes? — Cela signifie seulement qu'il peut y avoir une manière grossière de saisir l'espérance de l'immortalité, comme il y a des manières grossières de comprendre la vie présente. Plus d'une fois, je l'avoue, les arguments mis en avant pour étayer cette espérance ont été entachés de défauts graves; mais la preuve que l'égoïsme n'est pas la racine dernière de cette espérance, c'est que chacun de nous peut en faire abstraction pour lui-même sans qu'elle lui paraisse moins nécessaire pour les autres. Oui, je puis, moi, indigne et chétif membre de la famille humaine, je puis croire un instant ma personnalité trop indifférente à l'ordre général de l'univers pour stipuler que ma destinée doit dépasser mon existence actuelle, et pourtant affirmer encore qu'il n'en peut pas être de même pour beaucoup d'autres. Peut-

être Job n'a-t-il plus rien à espérer depuis que sa fortune lui a été rendue au triple[1]; mais que quatre clous suffisent pour anéantir le juste persécuté dont l'esprit vivait en Dieu, voilà ce qui est impossible à croire. Quand même je n'aurais rien à en espérer pour moi-même, je réclamerais encore à grands cris de la sagesse éternelle une autre manière de gouverner le monde. Et il m'importerait peu à ce point de vue que l'œuvre du crucifié se multipliât féconde et bienfaisante après lui. Plus j'en jouirais moi-même, plus je verrais avec indignation la pierre de son sépulcre. Non; la preuve que la vie personnelle se prolonge au delà de la tombe, c'est que nous voyons commencer une foule de choses, inséparables de la personne, qui doivent se terminer ailleurs, à moins que la raison souveraine, qui nous apparaît si parfaite, si fidèle à elle-même dans toutes les choses visibles, ne devienne une fantaisie capricieuse dès qu'on arrive aux choses de l'esprit.

Je ne me dissimule pas que j'aborde ici un terrain sur lequel l'ouvrage que j'ai pris pour type d'une œuvre de critique religieuse renouvelée ne s'avance qu'avec une circonspection extrême. La fin de l'introduction souffre à mon avis du silence gardé sur l'immortalité individuelle et consciente. Pourtant je ne crois point que M. Renan ait dit ici son dernier mot. Il y a dans ses autres écrits et même dans l'introduction dont nous parlons

[1] Et ses chers enfants perdus, ont-ils été réellement remplacés par leurs successeurs? dirait le sentiment moderne. Dans la facilité même avec laquelle l'auteur du poëme accepte cette compensation que Dieu accorde à son héros, nous trouvons une preuve nouvelle du peu d'importance que l'ancien Sémite attachait à l'individu dès que la famille ou la tribu n'était plus intéressée à sa conservation.

plus d'un passage qui nous autoriserait, ce me semble, à lui reprocher d'être incomplet plutôt que d'être négatif. Au surplus, nous avons quitté comme lui le domaine proprement dit de la critique pour entrer dans celui de l'enseignement direct, et pour en revenir au problème qui fait l'intérêt proprement dit du *Livre de Job*, il faut reconnaître avec M. Renan que si la douleur est devenue plus facile à supporter dans beaucoup de cas, elle n'est pas encore expliquée. « Le peu qui se révèle à l'homme du plan de l'univers se réduit à quelques courbes et à quelques nervures, dont on ne voit pas bien la loi fondamentale et qui vont se réunir à la hauteur de l'infini. » Ceci est parfaitement juste et admirablement dit, et nous pouvons l'opposer à ceux qui, sous prétexte que nous ignorons beaucoup, veulent que nous ne sachions rien, comme à ceux qui croient que nous savons tout, parce que nous connaissons un peu. Seulement n'oublions pas que c'est belle et grande chose que de pouvoir affirmer la réunion dans l'infini des lignes les plus divergentes. Constatons aussi les pas nouveaux que deux mille ans ont permis à l'humanité de faire dans son voyage le long de l'éternité. Nous avons depuis lors doublé plus d'un cap Que sera la terre promise? Nous n'en savons rien encore, mais il y a des vigies qui ont déjà crié : « Terre à l'horizon ! »

La solution proposée par l'auteur inconnu du *Livre de Job* est donc aussi vraie aujourd'hui que de son temps. Se soumettre à la puissance insondable et souverainement sage qui a disposé les choses dans l'ordre où nous les voyons, voilà le devoir. N'accuser que notre ignorance, quand il nous semble que le chaos et l'arbitraire

prennent dans notre destinée la place de la raison suprême qui pénètre tout le reste, voilà la sagesse. Dans quelque position que l'on se trouve, maintenir sa confiance et son énergie, se demander quelle est l'obligation morale correspondant à la situation donnée, et l'accomplir courageusement, sans s'abandonner aux craintes lâches et aux lamentations puériles, voilà la vertu.

Ce qui est certain pourtant, c'est que nous voyons l'adversité et la souffrance en général avec d'autres yeux que Job et ses amis. Si nous ne pouvons encore la soumettre à notre raison de manière à la comprendre et à l'approuver dans toutes ses manifestations, nous sommes tout près de sentir qu'elle fait partie de l'harmonie universelle comme élément nécessaire du perfectionnement des êtres moraux. Il suffit, pour comprendre ceci, de réfléchir quelques instants à ce que serait le monde sans la douleur. Le soleil du monde moral ne s'est-il pas levé sur la terre le jour où pour la première fois un être humain a senti que quelque chose le mordait au cœur, quoique ses sens fussent flattés? S'imagine-t-on la vertu toujours heureuse, toujours facile et douce? Quel renversement d'idées et de mots! Ou bien voudrait-on que du moins la souffrance ne fût le partage que des coupables, et que la vieille théorie sémitique fût la vérité? Autre déraison : il faudrait alors acquiescer à la morale professée par Satan dans le *Livre de Job*, et se condamner à ne plus distinguer la vertu de la spéculation. Ne découronnons pas l'humanité, n'estimons pas à vil prix les plus belles perles de son diadème. Assurément la nature est bien belle, et l'on se plonge avec ravissement dans ses abîmes de poésie, de grandeur et de

grâce. Assurément l'art et la science, ces deux muses, ces deux divines sœurs, ont le droit d'exiger notre amour et de nous faire tomber à genoux devant leur ineffable beauté. Et pourtant il est quelque chose de plus beau encore que la nature, de plus beau que l'art, de plus beau que la science, c'est l'homme plus fort que la douleur et affirmant sa supériorité sur le sort. Ce qui est beau de la beauté idéale, c'est la résignation courageuse et l'espérance indestructible, c'est le devoir accompli malgré les révoltes de la chair, au prix du bras qu'on se coupe et de l'œil qu'on s'arrache, c'est l'homme calomnié, méconnu, qui conserve sa joie en marchant vers le but que sa conscience lui montre. Sans la douleur, sans l'adversité imméritée, inique, irrationnelle, nous serions privés de l'élite de l'humanité; la terre aurait perdu son sel. Sans la douleur, nous n'aurions ni martyrs, ni vrais poëtes. Sans la douleur, nous n'aurions pas le Christ. En vérité, nous pouvons désormais abandonner la question aux disputes de la métaphysique : tout ce que nous savons, c'est que sans la douleur le monde serait privé de ce qui fait sa beauté suprême.

Nous croyons avoir montré le vrai caractère de la renaissance des études religieuses qui se continue en France après avoir commencé en Allemagne et en Angleterre. On dirait que le XIXe siècle est appelé à reproduire les traits les plus caractéristiques de cette époque de préparation qui ouvrit la barrière de l'histoire moderne. Le XVe siècle, comme le nôtre, fut un siècle de transformation politique et sociale. Ce fut aussi un siècle d'inventions changeant la face du monde et prépa-

rant le règne de l'esprit par l'asservissement de la matière. Nous avons la vapeur, il eut l'imprimerie; nous avons la télégraphie électrique, il eut la boussole; nous avons les chemins de fer, il eut les postes. Nous avons découvert et colonisé l'Australie, nous démolissons les vieilles murailles en Chine et au Japon; il découvrit et colonisa les Indes et l'Amérique. Nous avons retrouvé le sanscrit et les vieilles langues de l'Asie; il retrouva le grec et l'hébreu. Et ce qui achève la ressemblance, c'est qu'alors comme aujourd'hui des voix nouvelles se faisaient entendre au septentrion et au midi, à l'orient et à l'occident, qui prophétisaient les temps nouveaux. Le souffle de l'Esprit agitait les âmes, et l'on se mettait à étudier avec une curiosité ardente les monuments des âges inspirés, on en savourait les beautés toujours jeunes dans leur vénérable vieillesse, on avait en quelque sorte un sens nouveau pour comprendre l'antiquité, et l'on y puisait de l'énergie pour le présent, de la confiance pour l'avenir. Au fond du cœur de tous était le sentiment qui faisait dire à Ulrich de Hutten, contemplant tout joyeux le beau printemps du xvi[e] siècle : « Les études fleurissent, les esprits se réveillent, c'est un plaisir de vivre! »

NOTES

Note A.

(Page 99.)

Voici comment Züllig établissait son calcul. Le texte hébreu de Josué XIII, 22, est ainsi conçu : בִּלְעָם בֶּן־בְּעוֹר הַקּוֹסֵם, *Bileham ben-Pehôr haquôsem, Balaam fils de Péhor le devin.* Il additionnait alors la valeur des lettres hébraïques sur le plan que voici :

B	ב	2	B	ב	2	B	ב	2	Q	ק	100	
L	ל	30	N	נ	50	H	ע	70	S	ס	60	
H	ע	70				R	ר	200	M	ם	40	
M	ם	40										
		142 +			52 +			272 +			200	= 666

Mais ce calcul en apparence si exact l'est beaucoup moins en réalité. Ce n'est pas tant la suppression des deux ו ou ô longs des deux derniers mots que l'on doit objecter, Züllig pourrait répondre qu'on est libre de les écrire avec un *cholem* simple, c'est-à-dire que l'on marquerait simplement aujourd'hui ces deux sons *o* par un point-voyelle qui ne ferait pas partie intégrante du mot. Mais une objection beaucoup plus grave se tire de la sup-

27

pression de l'article ה, *ha*, devant le dernier mot. Il n'est nullement indifférent, ni à la phrase, ni à la pensée. Il sert précisément à distinguer le nom propre de l'homme du nom de sa profession, et l'on ne conçoit même pas que l'on puisse énoncer la phrase sans cet article.

L'erreur de Züllig tient, avons-nous dit, au point de vue inadmissible sous lequel il considère l'Apocalypse. Selon lui tout le drame apocalyptique se passerait sur une scène juive, et le paganisme persécuteur n'entrerait pour rien dans ses péripéties. Cette opinion est trop contraire aux données évidentes du livre, même incompris, pour être acceptée, même provisoirement. Les plus anciens comme les plus modernes interprètes de l'Apocalypse ne s'y sont pas trompés, et il est même facile de montrer qu'aux yeux de l'auteur le vrai judaïsme et le christianisme sont identiques. Le judaïsme antichrétien est pour lui un accident, une tache temporaire dans l'histoire d'Israël, qui est toujours le peuple élu.

Mais un argument plus spécial encore à l'explication du nombre 666 proposée par Züllig en démontre le peu de fondement. Nous savons par le chapitre XII que le diable, chassé du ciel, prépare la guerre contre les enfants de Dieu. Le chapitre XIII nous décrit ensuite les deux monstres, produits de son génie infernal et dont il se servira pour réaliser ses projets. Ce sont les deux bêtes, l'une aux sept têtes et aux dix cornes, comme le diable lui-même ; l'autre aux deux cornes et parlant comme le diable. Ce qui annonce déjà que cette seconde bête représente le faux prophétisme. Si le chiffre 666 devait être celui de cette seconde bête, l'interprétation de Züllig y gagnerait beaucoup en vraisemblance. Car il est très-vrai que Balaam, l'Antimoïse, joue un très-grand rôle dans la légende rabbinique comme personnification de la prophétie séductrice et de la magie pernicieuse. L'Apocalypse en donnant le nom de *Nicolaïtes* à des chrétiens relâchés, couvrant leur désordre moral sous la profession de doctrines dangereuses (II, 6, 14, 15), montre que son auteur connaissait bien cette tradition. Nicolas, Νικόλαος, dont les Pères ont à toute force voulu faire un hérésiarque, n'est que la traduction grecque de Balaam. Mais au v. 18 du ch. XIII, quand il indique le nombre 666, il est évident que

l'auteur pense à la première des deux bêtes. La seconde n'est qu'un auxiliaire, qu'un appui de la première. Aussi la première, aux sept têtes et aux dix cornes, est-elle désormais la bête par excellence, celle que le faux prophète fera adorer. Cette distinction devient évidente aux passages XVI, 13; XIX, 20, où il est question à la fois de la bête et du faux prophète. L'interprétation de Züllig a donc le tort de ne pas être applicable à l'être lui-même que doit désigner le chiffre 666.

Note B

(Page 104)

On se fait difficilement une idée de la résistance opiniâtre que ce calcul si simple a rencontrée chez une foule de critiques, même distingués dans la science. On dirait qu'une certaine mauvaise humeur a quelquefois dicté les préventions avec lesquelles on l'a accueilli. Aujourd'hui pourtant l'on peut considérer la cause comme gagnée auprès de tous les esprits indépendants. A défaut de citations qui n'apprendraient rien de nouveau, qu'il nous suffise de rapporter la seule objection de quelque valeur qui mérite de fixer l'attention.

L'on peut se demander si l'orthographe que nous avons donnée au mot hébreu קֵסָר est exacte et si le génie de la langue hébraïque n'exigerait pas un ' entre les deux premières lettres de manière à répondre à la syllabe longue *Cæsar*, Καῖσαρ. Nous pourrions écarter l'objection en faisant observer que, même en ce cas, le ' réclamé serait *quiescent*, c'est-à-dire ne donnant pas lieu à une articulation ; que par conséquent on pourrait sans aucun arbitraire l'éliminer du calcul. Mais nous sommes en mesure de prouver que dans l'hébreu rabbinique la forme קֵסָר est parfaitement admissible. Le *Lexicon-Chaldaïcum-Rabbinicum-Talmudicum* de Buxtorf (p. 2081,

2082) nous apprend, par exemple, que les rabbins se servent d'un verbe נִתְקַסַּר, *Cæsar factus est*, et si le ׳ était de rigueur dans le mot primitif, il devrait se retrouver dans le dérivé. C'est de la même manière qu'ils écrivent קְסַרְקְיסוֹן, mot composé de קְיסוֹן, *cubiculum* et קֵסַר, ce dernier mot perdant le son ֵ à cause de son éloignement de l'accent. Ici encore si le ׳ était nécessaire, ils écriraient קֵיסַרְקִיסוֹן.

Mais une autorité beaucoup plus formelle encore nous est fournie par la version syriaque du Nouveau Testament, la *Peschito*, cette très-ancienne traduction écrite dans une langue fort semblable à celle dont se servaient les Juifs au temps de Jésus-Christ. Chose remarquable ! la suscription de l'Apocalypse, qui est d'une date beaucoup plus récente, présente seule la forme ܩܝܣܪ (קֵיסַר), tandis que dans tous les autres endroits du texte antérieur où le mot *César* se présente, nous lisons ܩܣܪ (קֵסַר). Il en résulterait donc que si les deux orthographes קֵסַר et קֵיסַר sont admissibles, celle que nous avons prise pour base du calcul est la plus ancienne.

N. B. Page 104, ligne 3 d'en haut, une erreur typographique a substitué un *caph* au *noun* qui doit terminer le nom de Néron en hébreu.

FIN.

TABLE

SAINT DENIS. — TYPOGRAPHIE DE A. MOULIN, SUCC^r DE M. DROUARD.


3 2044 052 790 805

